الدكتور نور الدين حقيقي

الخلدونيّة

العلوم الاجتماعية وأُساس السلطة السياسية

ترجمة
الياس خليل

الخلدونية

العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية

الدكتور نور الدين حقيقي

استاذ السوسيولوجيا في جامعة الجزائر.

الخلدونية

العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية

ترجمة

الياس خليل

منشورات عويدات

بيروت - باريس

الطبعة الأولى ١٩٨٣

المقـدمـة

لا نتوخى، في هذه المحاولة، إثـارة تعارض بـين «العلوم الاجتماعية» الغربية وبين الخلدونية. كما أن موضوعنا لن يقتصر عـلى سير الخلدونيـة من زاوية المصداقية.

ولن نحاول، في البداية، تأكيد التنافـر التام بـين منهجية «العلوم الاجتماعية» ونظريتها اللتين أنجبتهـما أوروبا، وبين منهجية الخلدونية ونظريتها المنبثقتين عن المغرب العربي ـ الإسـلامي. غير أننـا سنجهد لمعـرفة الشروط الموضوعية والذاتية التي، من خلالها، تستطيع الخلدونيـة المتحـررة من الانحـرافـات الانتقـائيـة والانحلالات العقدية أن تعالـج بطريقـة متعادلـة أو متكـاملة، المسـائل العلميـة التي بـدت لنـا «العلوم

الاجتماعية» عاجزة، أحياناً، عن طرحها بشكل كافٍ وتام، وعاجزة خصوصاً عن حلها.

إنَّ هذه «العلوم الاجتماعية»، مثلما سنلحظ ذلك، نشأت ونمت في إطار الجامعات والمؤسسات الجامعية. وهذه لم تكن حال الخلدونية.

انطلقت الخلدونية من محاولة تأمل معاشة في أبلغ وأعقد مراحل تكوُّن العصبية التي انبثقت عنها المؤسسات السياسية، أي الدولة في حقبة العصر الوسيط. ولقد تهيأ لتلك الدولة أن توجد فعلياً وموضوعياً إنطلاقاً من مصادر الفلسفة الإسلامية وعمليات إقامة تحالفات توحيد جماعية في المجال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والإيديولوجي. وأخيراً خلال الانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري، أي في فترة ولادة وأفول السلطة السياسية «الحضارية».

ولكن، قبل أن نحلل النتاج النظري لكل مدرسة نُجيز لأنفسنا أن نقدم، باختصار، الفكرة المركزية، أو أن نعرض، على الأقل، إشكالية هذه الدراسة.

لقد لاحظنا في الواقع، أن علوم اجتماع «التطورية» و«الوظائفية» و«البنّائية» و«الخلدونية» تضع السلطة السياسية في قمة التدرج الاجتماعي. إذا لا يوجد تعارض على صعيد التطور التاريخي في المراحل الاجتماعية بين ماركس وابن خلدون مثلاً، بعبارة أخرى، لا تتعارض هذه المراحل على صعيد الحتمية التاريخية، ولكنها تختلف حول مصدر السلطة السياسية أو حول المراحل الديناميكية لانبثاقها.

ينبئنا ابن خلدون أن ولادة المجتمع نفسه وثيقة الصلة بعوامل تبلوُر النظام السياسي، مما يحتم وجود «استمرارية» في سير نشوء السلطة السياسية في الكل الاجتماعي. هذا يعني أن «العصبية» تتزامن في ظهورها مع ظهور العلاقات الاجتماعية، أو، على الأقل، مع بروز الروابط الفردية في مجتمع ما. ولا شك أن الأفراد ينشأون بنشوء «سلطة» لا تزول، هي شرط وجودهم وتنظيمهم الاجتماعي. وموجز القول، إن السلطة المستمرة أبداً هي سلطة «حضارية».

غير أن ماركس يوضح، من ناحيته، أن السلطة، هي حصيلة انقسام المجتمع إلى طبقات، أي أن نشوء

ما يرتبط بالظاهرات المؤسسية والإيديولوجية الكامنة في أساس الحياة الاجتماعية، ذلك الأساس المتمثل واقعياً بالانتاج المتزامن مع نشوء الروابط الاجتماعية الرئيسية. نتبين، والحالة هذه، أن ولادة السلطة، برأي ماركس، هي في جوهرها «اقتصادية» على نقيض ما هي عليه في الخلدونية. ونلاحظ أيضاً، عند ماركس، تناوب في السلطة السياسية التي يتحتم عليها أن تزول مع حلول الاشتراكية، ولا يتعدى كونها، في نهاية الأمر، تعبيراً عن الروابط الحاصلة بين الطبقات الاجتماعية الرئيسية.

ولقد تبينٌ «ليفي ستروس» نفسه، لدى مراقبته الحياة الاجتماعية عند «النامبيكوارا» وعند غيرهم من الشعوب الهندية في البرازيل المركزية والغربية، أن السلطة السياسية تترسخ انطلاقاً من الدور المهم الذي تلعبه علاقات القرابة في الحياة الاجتماعية لدى تلك الجماعات. هذه السلطة هي نتيجة علاقات قربى قائمة على مبادىء تحريم الزنا والحض على الزواج من الأبعدين. وربما كانت الكائنات الانسانية أيضاً، قد كفّت عن أن تكون كائنات طبيعية فطرية دون «سلطة سياسية» لتأتلف في كائنات «حضارية»، أي في كائنات

إنسانية، على وجه التخصيص، بقصد إقامـة السلطة وأنظمتها.

فلنوضح، مع ذلك، فكرتنا:

الفصل الأول

العلوم الاجتماعية والخلدونية

على الرغم من أقدمية بعض العلوم التاريخية والجغرافية أو الاجتماعية، وعلى الرغم من اسهام «توسديد» و «سترابون» وبخاصة إسهام نتاج الخلدونية العلمي، تقتصر العلوم الاجتماعية الغربية على حصر نفسها دائمًا في حدود القرن الثامن عشر ضمن إطار «حركة الأنوار»؛ إذ يبدو أنه، في هذا العصر، قد برزت الحاجة إلى علم يدرس الواقع الإنساني أسماه الفيلسوف كنط، علم الانتروبولوجيا الذي ارتبط في ظهوره بعلم الرياضيات الطبيعية.

ولقد وُضعت الانتاجات السابقة للبلدان غير الأوروبية مثل الصين والهند كما وُضعت بخاصة الانطلاقة «التقنية» و «العلمية» للحضارة العربية ـ الإسلامية بين قوسين.

غير أن تطور الرياضيات وعلم الفلك والفيزياء الذي أحدث ارتقاءً اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً في المجتمع الأوروبي، لا ينفصل عن الحضارة العربية ـ الإسلامية. ولقد ارتكز هذا الارتقاء في أساسه على قاعدة حتمية تاريخية ذات صفتين: «حضارية» و«اقتصادية». ونحن نجد هذه «النـظريات» نفسهـا «متعارضـة» تعارضـاً رئيسياً في ما يتعلق بأصل الحتمية التاريخية دون أن تتعارض في ما يختص بالنقطة الأخيرة.

وسنوضح، لاحقاً، هذا «الاختلاف» الرئيسي بين «تحليلات» الخلدونية الدقيقة، وبين الماركسية والبنائية مثلاً. فلنتابع، مع ذلـك، تأملنـا في ظاهـرة التفسير الأيديولوجي لأنظمـة التمثيل الاجتمـاعية بمعـزل عن مساهمة علم الاجتماع الخلدوني في القرن الرابع عشر.

إن التمثل العام للإنسان والمجتمع والدولة لا يتأثر، في الـواقع، بفهم المجتمعـات المعاصـرة المعقدة تبعـاً لمفاهيم الخلدونية الدقيقة بقدر ما يتأثر بالعلوم التصورية في أوروبا، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، و«بنظريات القرن التاسع عشر الديالكتيكية».

إذاً، حتى ولو كانت «العلوم الاجتماعية» قد انبعثت في زماننا عن هذا الجهد التاريخي الذي أفرغ ذاته في «محاولات» «تصورية» ظهرت سابقاً، فلا يسع هذه العلوم أن تجبرنا فقط على ادراك امتداد علوم الرياضيات الطبيعية إلى الظاهرات الإنسانية. وتبدو هذه النظريات منحصرة، بحد ذاتها، في أيديولوجية عصر الأنوار، أي بالقالب التصوري الذي خصها به تطور الغرب التاريخي، وليس بقالب المجتمعات الأخرى التي اعتبرت متخلفة في هذا المجال.

١ ـ الخلدونية وأساس السلطة السياسية

عندما نقرأ مؤلفات ابن خلدون، ندرك جيداً أن تفسيراته المتعلقة بمجتمعات العصور القديمة والعصر الوسيط، والتي تبرر، محتجة بالإرادة «الأزمات» أو جميع التباينات الاجتماعية كالعبودية والرق والتمييز بين الغني والفقير، ما هي إلا نتجية موقف أيديولوجي لا موقف علمي..

لقد نبهنا ابن خلدون، منذ القرن الرابع عشر، إلى أن القوانين الاجتماعية التي شرعها الله وحده، ليست

بذاتها سوى تمثلات مؤسسات تعد بدورها مؤسسات إلهـية يرتبط العمل الإنساني فيها بالاحترام البالغ لتلك «القوانين» إذ لا يسع أي نشاط إنساني أن يقف في وجه أنظمة التمثلات المؤسسية التي هي صنيعة إله واحد.

وتعلمنا الخلدونية أيضاً بأن مصدر السلطة الخاضعة لقوانين الله وحـده انبثق عن جملة علاقـات تنظيميـة تتناول أفراد طائفة ما أو مجتمع معين.

في الواقع، لقد اكتشف أرسطو نفسه، أن الإنسان حيوان اجتماعي. لا يعود ابن خلدون إلى هذا الكسب التاريخي، لكنه يصرِّح بأفضلية الإنساني «الحضـاري» على الإنساني الفردي العاجز عن الوجود والبقاء خارج بنية اجتماعية تؤهله لمواجهة الحياة الوحشية. فالإنساني الفردي، مع بقائه سجين «القوانين» الإلهية مجهز، إذاً، منذ بداية وجوده، بمشروع ذات ارتباط «بالسلطة» أي مجهـز لإيجاد مـرحلة ديناميكيـة للسلطة التنـظيميـة أو العصبية التي تعتبر مصدر الوجود الإنساني وغايته بغير انقطاع.

بيد أننا نحفظ اعتبار العصبية نتيجة عوامل تنظيمية تتناول الإنساني ـ الاجتماعي الفاعل نفسه على صعيد

الإنساني الفردي ذات الارتباط الوثيق بالقوانين التي شرعها الله وحده.

لا ريب أن سير هذا التحليل يتعارض مع سير ديكارت (١٦٣٧) وهيلفيسيوس (١٧٥٨) وروسو (١٧٦٢) وآدم سميث ودوركايم (١٨٩٣) وويبر (١٩٠٥) وماركس (١٨٤٥) وليفي ستروس (١٩٤٩)، إلخ...

والجدير بالذكر أنَّ ابن خلدون لا يتردد في الحكم بشدة على مؤلفات ابن رشد وابن سينا «الخطيرة» مع أنه كان معجباً بهذين الفيلسوفين. فهو يعتبر الفلسفة علمًا باطلاً في ذاته ومضراً في تطبيقه. ولا شك أن العقل قاصر عن تزويدنا بالمعرفة والكون أوسع من أن تستوعبه النفس الإنسانية، ويخلق الله ما لا تعلمون. إننا نجهل جوهر الكائنات جهلاً مطلقاً؛ ولا يسع الإدراك أن يبلغه. والمنطق الذي يهدف إلى عصمة الذهن من الخطأ هو صنعة متكلفة ويمكننا الاستغناء عنه في مطلق الأحوال. ويذهب ابن خلدون أيضاً إلى حد اتهام المعارف العلمية فيدعو إلى عدم الاهتمام بمثل هذه المواد لأنها تدخل في فئة الأشياء التي يحرمها المبدأ الديني

إذ يفترض بالمؤمن أن يمتنع عن الخوض بما لا يعنيه. فليس للمسائل الطبيعة، في الواقع، أي انتماء لا من وجهة نظر الدين ولا من وجهة نظر بقاء الحياة. وحتى ندرك إشكالية المسألة نضيف إلى أن الله وحده يقود الناس بنعمته إلى الحقيقة... وعندما توقع الأسئلة العويصة عقولكم في الخطأ، صلوا إلى الله ليغمركم بواسع رحمته... تكلموا بأمل أن تحصلوا من الله على وحي شبيه بالوحي الذي تفضل به على السلف. إذا فعلتم هذا تشرق عليكم أنوار الوحي الإلهي.

وهكذا نعتقد أن الخلدونية تتعارض مع الإيديولوجيات الفلسفية، وبخاصة مع تلك المتعلقة بالطبيعة الإنسانية، وبالفرد والديمقراطية، وبالعقل والتطور، وأخيراً بمصدر حتمية العلوم الاجتماعية الغربية.

ولكن ابن خلدون يبحث، رغم ذلك، في مصادر التطور التاريخي، ولا يتردد في التصريح بقدرة العقل على تمثل الحقيقة وبتوافقه مع طبيعة الأشياء التي يستحيل البحث في العوارض المتعلقة بجوهرها. ينجم عن ذلك أن تفحص كل حقيقة يولد علمًا خاصاً به.

ويذكر ابن خلدون الشيء نفسه بصدد التفكير المنوط بالمصدر التاريخي فيصر على ضرورة ركون كل واحد منا إلى ميزان عقله لأن العقل قادر على تمثل كل حقيقة.

أخيراً، لا ينطبق تعارض الخلدونية أبداً على المجالين المختلفين تماماً: التاريخ والفلسفة. فمشكلة ابن خلدون الرئيسية تكمن في فهم المصدر التاريخي لأساس السلطة السياسية التي أبدعها الله كما أبدع الطبيعة. هذا يعني أنه عندما حصل الاجتماع الفردي حصلت في نفس الوقت مرحلة اجتماعية أو على وجه التحديد «سلطة» معينة.

إذاً لم يتكون الاجتماع الفردي والاجتماع الإنساني أيضاً إلا بفعل عامل «حضاري» وليس وفقاً لعامل «اقتصادي» أو «بنيوي». وسيكون لنا عودة في ما بعد إلى الكلام عن هذا الاختلاف الكبير بين «مدارس» العلوم الاجتماعية هذه.

فلنتابع توضيح مناهج فهمنا لفكر ابن خلدون العميق. فابن خلدون مع كونه في الغالب «غزالياً» ومع أنه لم يبدُ على خلاف مع «الشريعة» بقبوله جميع

«قوانين» الاسلام حاول أن يدرك وأن يشرح بدقة المراحل الاجتماعية البالغة التعقيد في زمانه. فصاحب «المقدمة» استطاع كمسلم تسلَّم وظائف دينية مهمة، في عصر تميز بالتعصب، أن يترك لنا تلك المجموعة النظرية الكبيرة التي تتناول أصول العصبية أو «السلطة السياسية».

ومن منهج النقد التاريخي، إلى الحكم على العقلانية عرف ابن خلدون الشاب وابن خلدون الشيخ أن يحلل، في فصول الأجزاء الأربعة لمقدمته نشوء العصبية وبروز المراحل التاريخية للإنساني الحضاري، دون «الاقتصادي».

وينوِّه ابن خلدون بخطورة الفلسفة والمنطق إذ إن العلم التجريدي يتضمن مبادىء تناقض القانون الإلهي. والمنفعة الوحيدة التي قد ننالها منه تكمن في أن «يستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجج والاستدلالات لأنها، وإن كانت غير وافية بمقصودهم فهي اصح ما علمناه من قوانين الأنظار هذه ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارها ما

علمت. فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبنَّ أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقلَّ أن يسلم لذلك من معاطبها والله الموفق للصواب وللحق والهادي إليه وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.» (المقدمة ص. ٥١٩).

وبديهي أن الخلدونية لم ترم أبداً إلى إثارة الشك في مبادىء الدين الإسلامي. لا بل إن هذه المبادىء ستكون «واسطة العقل» في دراسة ظاهرات «السلطة» في مجتمعات المغرب وغيرها.

وهكذا نتبين مصدر «العصبية» أو أساس السلطة السياسية في المجتمعات المعقدة في ما ذكره ابن خلدون بصدد الفروقات في الأعراف والمؤسسات لدى شعوب مختلفة والمتعلقة أصلاً بطريقة كسب المعاش عند كل منها.

ولا نستطيع تفسير كسب المعاش هذا إلا من خلال مفهوم العمران عند ابن خلدون.

«والعصبية» في المدرسة الخلدونية.

- مفهوم الخلدونية «للعمران» و «العصبية».

يفهم ابن خلدون بالعمران أو الأشغال الاجتماعي لمكان ما: الحياة الوحشية، تلطف العادات، مختلف أشكال التفوق التي تكون للشعوب على بعضها البعض، الاحتلالات التي يكرس لها البشر أعمالهم وجهودهم؛ الدين، الأمة، المسكن، القوة، انخفاض عدد السكان وزيادتهم، العلوم، الفنون؛ وأخيراً كل ما تستطيع طبيعة الأشياء أن تحدثه في طبع المجتمع.

بوسع هذا الكلام أن يزودنا بالبرهان على فكرتنا الرئيسية الخاصة بتفسير الخلدونية لمصدر السلطة السياسية، إذ إن العلاقات الاجتماعية في العمران، تستلزم تنظيمًا أو مجموعة من الأدوات والامدادات المؤسسية.

بعبارة أخرى، تحدد الروابط التاريخية و «الحضارية» بالضرورة مرحلة في السلطة السياسية يسميها ابن خلدون «العصبية».

لكن الكاتب يشير إلى وجود نوعين من العمران:

العمران «البدوي» والعمران «الحضري» الأول حصل في السهول والجبال والخيام. والثاني حصل في الحواضر القرى والمدن. ولقد قدَّم ابن خلدون العمران البدوي على الحضري لأنه سبق، في سياق الزمن، النوع الثاني من العمران.

إن العمرانين البدوي والحضري يتوافقان مع الطبيعة. فالناس لم ينتظموا أصلاً في مجتمع إلا ليتعاونوا في الحصول على وسائل كسب معاشهم. إنهم يبدأون بما هو ضروري بسيط قبل البدء بالحاجي والكمالي. ومنهم «من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم وكان حينئذٍ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك ثمَّ إذا

اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ودعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوْسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ومعالاة البيوت والصروح واحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها ويبالغون في تنجيدها ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون وهؤلاء هم الحضر». (المقدمة ص. ١٢٠ ـ طبعة دار القلم).

ونتبين، تبعاً لهذا المنوال، أن الشروط التاريخية للعلاقات الاجتماعية تتسبب تلقائياً في نشوء عوامل تنظيمية وتمثلات مؤسسية ضمن «السلطة» تكون ضرورية لوجود الكائنات وبقائهم.

إن أصل «العصبية» هو، بعبارة أخرى، «حضاري» لا «اقتصادي». وسنوضح في ما يلي مسألة التباين بين الخلدونية ومختلف «النظريات» الغربية. فالسلطة، في الواقع، مع كونها مستمرة في شكلي «العمران» ليست في جوهرها تعبيراً عن نظام متوسط أو حصيلة الانقسام الطبقي أو انقسام العمل الاجتماعي.

فلنكتفِ أولاً، بانهاء محاولاً تحليل مفاهيم «العمران» و «العصبية».

إن مبعث مصدر السلطة في العمران، لا يرتبط، برأي ابن خلدون، بحجمه في العمران «الحضري» فقط وإنما يرتبط أيضاً بزمنية تطور الكل الاجتماعي أو المجتمع.

ويشير صاحب المقدمة إلى أن الحضارة تسجل في العمران «الحضري» أسمى وأرفع درجة تقدم يمكن لشعب أن يبلغها: إنها ذروة وجود هذا الشعب ومؤشر انحطاطه واستكانته. فالعمران الحضري، والملك والشعب وكل ما يطبع الإنسان والاجتماع له أجل محدد بمعزل عن أجل مختلف الأفراد. ولا شك أن العقل

والتاريخ يثبتان أن قوى الإنسان ونموه يبلغان غاية حدهما في حقبة الأربعين سنة، وأن الطبيعة توقف عملها لبعض الوقت، فيبدأ الانحطاط فيها بعد. يحدث الأمر ذاته بالنسبة للعمران الحضري الذي يمثل الحد الأقصى في التقدم والنشوء. فعندما نبلغ الحد الأخير للرفاه والترف الاقتصادي نستسلم لتيار أهوائنا فتؤدي عادات البذخ بالنفس إلى اكتساب سجايا وطبائع تمنعها من الاستمرار في طريق الدين وتسيء بالتالي إلى واقع السعادة في العالم... عندئذٍ تبدأ الأمة بالتقهقر ويبادر إليها الفساد وينتابها العجز، مثلما يحدث لحياة الحيوان الطبيعي.

بعبارة أخرى، يرى ابن خلدون أن أشكال الاستهلاك لا تنحصر في الفاعليات الانتاجية كمصدر للنموذج الجديد (تقدم الحضارة) في «السلطة». هذا لا يعني إغفال أثر تطورات الانتاج المتحققة في العمران «البدوي» في الانتقال إلى العمران «الحضري». ولكن من الواضح أن ابن خلدون يقصر تحليله على البنى الاجتماعية بصرف النظر عن الانتاج المادي ووسائله.

إن انطلاقة الترف والرفاه حاسمة في سير الخلدونية

وخصوصاً في إدراك حقيقة الانتقال من نظام سلطة، من «عمران» معين إلى بنية أخرى في «عمران» آخر. مما يؤكد أن مصدر هذه المرحلة المعقدة لا يفسر مطلقاً من خلال التحول في مجال الانتاج.

وحتى نفهم الخلدونية جديداً، ونفهم بالتحديد حتميتها في ما يخص مصدر التطور «الاجتماعي ـ الحضاري» لا بد من التنويه بأن «السلطة» المستمرة المنتقلة من «العمران» الحضري إلى «العمران» البدوي والتي تسبب تفكك العصبية وانحلالها وتسبب بالتالي انفصام عرى التضامن في الكل الاجتماعي «البدوي»، ما هي إلا حصيلة الأسباب الأخلاقية، الدينية والاجتماعية والسياسية وليست نتيجة الأسباب الاقتصادية.

إن «الحضاري» الخلدوني هو التعبير عن أنظمة التمثيل المؤسسية والأيديولوجية المجتمعة تاريخياً ضمن إطار المراحل البنيوية المعقدة في كلا المجتمعين : «البدوي» و«الحضري» وخصوصاً في الانتقال من الطور الأول إلى الطور الثاني.

ونلحظ أخيراً، حتى نتطرق إلى موضوعنا، أن الخلدونية «الحضارية» لا «الاقتصادية» تربط مصدر نمو «الكل الاجتماعي» (الحضارة) بمصدر «السلطة السياسية» (الدولة).

٢ مسألة التباين بين مجمل نظريات العلوم الاجتماعية ونظريات الخلدونية

- مفهوم السلطة السياسية عند ابن خلدون.

يكمن هدف ابن خلدون الحقيقي، كما نوهنا بذلك منذ البداية، في دراسة العلاقات الاجتماعية في امتداد مكاني معين أو في كل اجتماعي معروف. وغني عن البيان أن تحليلاته تهدف، في جوهرها، إلى شرح أساس انبثاق «السلطة السياسية» وسيرها في المجتمعات المعقدة خلال حقبة العصر الوسيط. ولقد كتب ابن خلدون في شأن هذا الموضوع فقال: «سلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن

وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها.»
(المقدمة، طبعة دار القلم، ص. ٦).

هذا يعني أن محاولة الخلدونية النظرية تتمحور، منذ البداية حول مسألة مصدر أساس السلطة «الحضارية» لا «الاقتصادية» كقضية وثيقة الاتصال بالظاهرات الاجتماعية الناجمة عن المجتمع والمتمثلة «بالعمران» أو الحضارة. بعبارة أخرى، إن عوامل السلطة (الدولة) البنيوية تنشأ متوازية مع مكونات روابط التوحيد «الحضارية» داخل المجتمع (الحضارة).

ويذكر ابن خلدون في مقدمته أن عوائد العمران الحضري تحل تدريجياً محل عوائد العمران البدوي، ويتناول هذا التغيير بالضرورة مختلف الأمم. ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن الحضارة لا تبلغ كامل تقدمها إلا متى بلغت السلطة الحاكمة قوتها وتفوقها. وكلما امتد عمر الممالك وازدادت صولتها، كلما كانت الحضارة أقوى وأعظم. يتضح لنا أن «العمران» يتأثر، وفقاً لهذا المنظار، بعدد من العوامل الديناميكية الفاعلة عبر مختلف مراحل الترابط بين النظامين السياسي والحضاري. ويقول ابن خلدون في هذا الصدد:

«الدول لها أعمار كما للأشخاص أما أعمار الدول فلا تعدو أعمار ثلاثة أجيال (مائة وعشرين سنة).» (المقدمة، طبعة دار القلم ص. ١٧٠) فالكوائن والدول تنمو وتبلغ أشدها، ثم تأخذ بالإنحلال والأفول.

ولا جرم أن التغيرات «الحضارية» العميقة والمعقدة التي تطرأ على الكل الاجتماعي تؤسس وحدها «السلطة السياسية» المتدرجة من القمة أي تحقق الدولة التي توجه وتحكم جماعات مختلفة أو فئات اجتماعية منتظمة (كالقبيلة). أما عموم السكان الخاضعين لإشراف سلطان الدولة فلا يفسرون بخصائصهم العددية ظاهرة «السلطة السياسية» في واقعها المعلوم.

وواضح أن هذه «السلطة الحضارية» تخص الوقائع العربية ـ الإسلامية داخل المجتمع المغربي في شمولية تعقيده. ولقد أشار ابن خلدون، عندما استهل مصنفه الأول، إلى اقتصار قصده على تاريخ المغرب وتاريخ قبائله وأممه محتجاً بافتقاره إلى المعارف الضرورية في ما يخص الشرق وشعوبه.

ونحن نطرح، لهذا السبب السؤال التالي: هل صحيح أن ابن خلدون يستطيع دراسة المجتمعات

المعاصرة البالغة التعقيد وخصوصاً مجتمعات الجزائر المستقلة؟

لقد تنبه ابن خلدون إلى أن القبيلة التي يتحقق لها قهر قبيلة ثانية أو تتمكن من إخضاعها تستدمجها فتتضاعف بذلك قوتها وهيمنتها. عندئذٍ تسعى إلى هدف أسمى فتتصل في مجال انتصاراتها وامتداد سلطانها إلى درجة من السؤدد تؤهلها لمجاهدة الملك القائم ومنازعته السلطة. إما إذا شرع هذا الملك يتراجع ولم يعد بوسعه أن يعوِّل على إخلاص رؤساء القبيل الذي يواليه ويناصره فيرزح تحت عبء الصراع ويفسح للمنتصر سبيل الاستيلاء على السلطان.

إنَّ المسألة تختص، جوهرياً، بأسباب «السلطة السياسية» التي تتطور نوعياً في حال توافر عدد السكان الكافي، والعكس بالعكس. وتشكل هذه الأسباب مجموع العوامل الحاسمة التي تحتم تفكك أجهزة الدولة وتحتم بالتالي تراجع المجتمع (العمران).

ولعل تطور «الاجتماع البدوي» نفسه إلى «اجتماع حضري» يبدو وكأنه تعبير عن «حضارية» أجهزة الدولة السياسية تبعاً لعدد السكان.

ويبرر ابن خلدون رأيه فيؤكد أن القبيلة التي تتوفر لها بعض القوة تتوصل دائمًا إلى درجة من الرفه والترف تتوافق مع تنامي سلطانها. فالترف يستتبع الحصول على المغانم وسعة المعاش. وهذه مكاسب تتحقق بالاستيلاء على ملك ما وتتناسب بالتالي مع امتداد رقعة البلدان أو الأمصار الخاضعة لسلطة الوالي.

من جهة ثانية، لا تتحقق «العصبية» أي العوامل «الحضارية» للسلطة السياسية إلاَّ في العمران البدوي، وذلك بصورة مستمرة حتى يتم بلوغ العمران الحضري الـذي سيؤدي إلى انحلال إلى تلك القـوة المحـركـة للسلطة ولمستقبل الدولة على تعبير «روزنتال».

وليست هذه «العصبية» سوى التجسيد «الحضاري» لعلائق الوجـود والبقاء في «العمـران البدوي». وهي مزيج عناصر تتداخل بالسلطة السياسية الحضارية في فتـرة ذلك العمـران بحكم اعتباره كـلًا تتفـرع عنـه العلاقات الاجتماعية.

ويقرر ابن خلدون في مقدمته أن «العصبية» تفضي إلى السيطرة والتسلط. فلا تتبلور ملكة الحياة إلا لدى القبائل المتسمة بعصبية قوية. ويحفظ «العمران البدوي»

العصبية ويحميها من عواقب الترف الوخيمة. وهي لا تبرز بدورها إلا عند أقوام تشدهم روابط الدم أو ما أشبه ذلك. وتكمن القربى الفعلية في هذا الاتحاد بين القلوب الذي يبرز لنا روابط الدم ويدفع بالإنسان إلى الدفاع عمن يستجيره.

إنَّ الأزمات الاجتماعية تستلزم، بنظر ابن خلدون، تنظيمًا يواجه محاولات «التطعيم» الخارجية. من هنا تبرز ظاهرة العصبية أبان ولادة الإنساني الفردي الخاضع للروابط الجماعية وخصوصاً روابط تلاحم الجماعة وتعاضدها من أجل الدفاع عن النفس.

ويذكر ابن خلدون أن جماعات «العمران البدوي» يملكون، لحماية مرابعهم من الأخطار الخارجية، فرقة من خيرة المقاتلين الأشداء ونخبة الفتيان المتميزين بالشجاعة. ولكن هذه العصبة لا تكون أبداً منيعة في وجه الغزوات إلاّ إذا انتمت إلى نفس العائلة أو نفس العصبية التي تزيد من متانة الرابطة وتقوِّيها. وهذا ما يجعل تلك الجماعات المحاربة مرهوبة الجانب، قاسية الشكيمة. فليس لدى المحارب سوى هاجس واحد يتمثل في حماية قبيلته أو عائلته. وبحكم هذه المشاعر

يعاصد اهل البدو بعضهم البعض فيتناصرون ويرهبون أعداءهم، إذ إن البقاء معاً يحتم في «العمران البدوي» التسلح بوسيلة دفاعية فعَّالة. وتتجسد العصبية عموماً في ذلك الشعور الذي يدفع بصاحبه إلى مقاومة الاعداء وصدهم وحماية الأصدقاء والثأر لهم. ولا شك أن الشعب الذي يخلو من مثل هذه المشاعر لا يُحسن أن يأتي عملاً ذا قيمة...

غير أن المجال الذي يهمنا ونعني مصدر أساس السلطة في المجتمعات المعقدة يبرز إلى حيز الوجود مثلما تبرز ضرورة الإنساني-الفردي، وذلك بقصد الانتظام بحكم العصبية أي بقصد تكوين جهاز سياسي متدرج.

ويجدر بنا حتى نختتم هذا الفصل أن نتكلم عن مسألة قوة السلطة السياسية كواقع لا كحق أي أن نتحدث عن «الرئاسة» على حد تعبير ابن خلدون. فالرئاسة تكون في قمة تدرج الروابط «الحضارية» ويبدو أنها تلعب دوراً فعَّالاً في ما يخص مرحلية العصبية وفقاً لسياق مراحل استمرارية السلطة.

ويتحدث ابن خلدون عن القوة السياسية في القمة، فيؤكد على ضرورة استناد الرئيس إلى قبيل قوي

يدعمه، لأن حق القيادة لا يكون فرعاً من فروع القبيلة وإنما ينحصر بعائلة واحدة ينبغي بها أن تفوق الآخرين بالقوة «والعصبية».

ولا تكون العصبية إلاَّ في العائلات العزيزة الجانب التي تعودت القيادة. أما القبيلة التي تضم عدداً من العائلات الكبيرة ذات المصالح الخاصة فيفترض بإحدى عائلاتها أن تتغلب على ما عداها بقوة العصبية فتطيح بها دفعة واحدة؛ فلا تشكل القبيلة عندئذٍ سوى قبيل واحد ويقتضي بأحد أفرادها أن يتمتع بالقوة الكافية فيفرض ارادته على الآخرين ويخضعهم.

ولقد أثار ابن خلدون موضوع هذه السلطة السياسية الحاصلة في قمة التدرج داخل المجتمعات ذات العصبية فحصر القيادة بسلطة مهيمنة تفوق سلطة رئيس القبيلة الذي لا يتمتع إلا بنفوذ معنوي. فهو يقود جماعته ولكنه لا يملك قدرة إجبارهم على تنفيذ أوامره. فالغلبة هي الحد الذي تبلغه العصبية. ولا يستطيع أي شعب أن يخضع جماعات غريبة ويحكمها إلاَّ إذا نجح رئيسه في ترويضه وضبطه بمساندة قبيل يدعمه ويدين له بالولاء.

هذه العناصر الداخلية المعقدة تستطيع أن ترينا المكونات العميقة الكامنة في أساس السلطة السياسية عبر مختلف أطوار نموها وانحدارها كما ترينا استمراريتها في المجتمعات العربية ـ الإسلامية في المغرب وبخاصة في الجزائر.

وهكذا، نعتقد أن «العلوم الاجتماعية» الحالية، رغم نجاحها الإعلامي، لا تستطيع، نتيجة وقوعها ضحية عقم متصاعد، أن تكون فاعلة على صعيد التنظيم الشامل إذ تشعر على ما يبدو بعدم قدرتها على تفسير ودراسة المجتمعات المعاصرة المعقدة بمعزل عن «المعارف» العربية ـ الإسلامية وغيرها من معارف بلدان العالم الثالث.

الفصل الثاني

الخلدونية، نشأة علم الاجتماع وأساس السلطة السياسة

لقد هيأت «حركة الأنوار»، دون العودة إلى الخلدونية أو إلى غيرها من «الأفكار» العربية ـ الإسلامية، ظهور الإيديولوجية التي استطاعت العلوم الاجتماعية بموجبها تعريف مصدر السلطة السياسية انطلاقاً من فاعلية «تقنية ـ علمية» ليس العلم الحديث سوى مظهرها النظري. بعبارة أخرى، إن المؤسسة السياسية هي تجسيد «للعقل السليم» على حد تعبير ديكارت، لا بل إنها رابطة تختص بالعقلانية. ولا شك أن هذا التفسير يتنافى تماماً مع تفسير الخلدونية الذي تفحصناه آنفاً.

فالعلوم الاجتماعية، ومع ظهورها متعارضة كلياً مع الخلدونية، كانت وفية منذ سنة ١٨٤٨ إلى نوع من

«التطورية»، بمعنى أنها، تحت ستار اسم المجتمع الحديث، اعتبرت العلاقات (التقنية ـ الاقتصادية في النظام الرأسمالي «كنموذج» أو كمثل يفترض بالمجتمعات الأخرى المسماة متأخرة أو متخلفة أن تحتذيه يوماً لتلحق بتلك المجتمعات.

وقصارى القول، إن العلاقات العميقة والمعقدة التي نشهدها في «العمران البدوي» و«الحضري» تشكل جزءاً من انحراف وجهة النظر هذه. ونحن نلاحظ من «لويس مورغون» إلى «سبنسر» «فدوركايم»، «فويبر» سيطرة نوع من «الاستقطاب الذاتي ـ الأوروبي» الذي لا يقاوم ولا يدحض، غير أنه مخفف بتفاؤل تعتقد «العلوم الاجتماعية» بموجبه، أو تصرِّح على الأقل بأن المجتمعات غير الأوروبية المفتقرة إلى «سلطة» أو «دولة» تستطيع في المستقبل أن تواكب ركب المجتمعات الأوروبية نفسها.

وبديهي أن هدم الدولة والملكية ـ الإقطاعية وارتقاء الجمهورية الفرنسية البورجوازية وحلول الديكتاتورية البونابرتية، والعودة العرضية، أخيراً، إلى النظام القديم الذي تتستر وراءه التطورات الطاغية في السلطة

السياسية المتولدة، ستحفز لا بل ستسيرٍ، خلال القرن التاسع عشر بأكمله بحوثات المؤرخين وتأملات الفلسفة الاجتماعية.

وسنكتفي الآن بأن نتفحص تباعاً مؤلفات «سان سيمون»، «كونت» و«سبنسر» لنبينٍّ بشكل أفضل المقاييس التي تتعارض مع الخلدونية في ما يخص المصدر التاريخي للسلطة السياسية في المجتمعات عموماً.

١ ـ ابن خلدون: السلطة «الحضارية» سان سيمون: السلطة «الصناعية»

تبيَّنا في الفصل السالف أن ما تلحظه الخلدونية يتناول خصوصاً التكوُّن التاريخي لعوامل السلطة السياسية الديناميكية في تحليل العلائق «الحضارية» في «العمران البدوي» خلال القرن الرابع عشر.

فضلاً عن ذلك، اكتشف «سان سيمون» في ما بعد (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) أن أساس السلطة السياسية في المجتمع الحديث ينحصر بالصناعة: «يستند المجتمع

بـأكمله إلى الصناعـة. الصناعـة هي ضمانـة وجوده الوحيدة والمورد الأوحد لجميع ثرواته ورفاهياته (. . .) والهدف الأوحد الذي ينبغي بالأفكار والجهود أن تنصبَّ عليه هو التنظيم الأمثل للصناعة بمفهومها الأشمل الذي يضم مختلف أنواع الأعمال المفيدة كما يتضمن النظرية الحديثة والتطبيق والأعمال العقلية مثلما يتضمن الأعمال اليدوية. ونعني بالتنظيم الأمثل للصناعة حكمًا لا يكون للسلطة السياسية فيـه أيُّ فعل أو قـوة إلا ما كـان ضرورياً ليحول دون اضطراب الأعمال المفيدة، حكمًا ينتظم كل شيء فيـه بحيث يستطيـع العمال الـذين يشكلون باجتماعهم المجتمع الحقيقي، أن يتبادلوا في ما بينهم منتوجات أعمالهم المباشرة بحرية كاملة. وأخيراً حكمًا يعرف المجتمع وحده ما يناسبه وما يريده ويؤثره، ويكون أيضاً القاضي الأوحد في بت الاستحقاق وفائدة الأعمال؛ فلا ينتظر المنتج، نتيجة ذلك، أجـر عمله ومكافأته إلاَّ من المستهلك وحده مهما كان الأسم الذي يحلو له أن يختاره».

(Saint — Simon. «L'industrie», in Oeuvres, Vol. XVIII Paris, Anthropos, T. I PP. 12 — 14 et 165 — 168)

وهكذا لا يمكن للسلطة السياسية أن تجد مصدرها إلاّ في الصناعة أي في الانتاج الاجتماعي الذي يستعمل أكثر فأكثر وسائل عمل جديدة تتمثل بالآلات وتستتبع استخدام الفاعليات العقلية والإنسانية التي هي مزيج من عناصر الإنساني ـ الفردي والاجتماعي بمشاركة التكنوقراطية باعثة النظام السياسي في المجتمع.

إنَّ هذا الفكر الذي سيكون أحد موارد الاشتراكية العلمية والماركسية، يتعارض مع فكر ابن خلدون. فنظرية «سان سيمون»، مع أنها اكتشفت الواقع الاجتماعي وحددته ككل يتراوح بين صور آلية وصور عضوية، لا يبدو أنها تحل مسألة الطبيعة والكل الاجتماعي الذي حللته الخلدونية جيداً في «العمران» البدوي قبل حديثها عن «العصبية» وعن السلطة «الحضارية» خصوصاً.

٢ ـ الخلدونية وسلطة السياسة الوضعية عند «أوغوست كونت»

نجد في بداية المطاف تعارضاً واضحاً بين وضعية «أوغوست كونت» (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) وبين «نظريات»

الخلدونية. فالحتمية غابت عن تحليل الطبيعيات الاجتماعية لأن الفكرة المركزية التي يتضمن تاريخ البشرية تبعاً لمفهومها ثلاث مراحل كبرى تبدو وكأنها تستبعد العملية التطورية في أساس السلطة السياسية التاريخية. لا يوجد، بنظر كونت، سوى ثلاث سلطات: سلطة النظام التقليدي وسلطة هدم المؤسسات القائمة في هذا النظام، وأخيراً السلطة التي تبدأ ببداية القرن التاسع عشر وتنحصر مسألتها الرئيسية ببناء نظام جديد يتميز بالاستمرار والعقلانية معاً.

لا يمكن إذن تفسير مصدر السلطة إلا بالوضعية التي تتمظهر تاريخياً بشكل نظرية شاملة للعلم كما تبدو في نفس الوقت كتصور عام لمستقبل الروح الإنسانية.

ويحدد «كونت» معالم تصوره للسلطة السياسية الذي ورثه عن «كوندورسيه» و«سان سيمون» بما يلي: «إن مختلف تأملاتنا تمر بالضرورة، سواء لدى الفرد أم لدى النوع، بثلاث حالات نظرية بوسع التسميات المألوفة كاللاهوتي والماورائي والوضعي أن تفي بوصفها، على الأقل بنظر الذين فقهوا معنى هذه التسميات. ولو بدت المرحلة الأولى ضرورية من جميع جوانبها، فيجب

بعد الآن اعتبارها مرحلة مؤقتة وتمهيدية. أما الثانية (...) فلا تتضمن أبداً إلا غاية انتقالية توصلنا تباعاً إلى المرحلة الثالثة والأخيرة. فالنظام النهائي للعقل الإنساني يكمن فقط في هذه المرحلة الجدِّ طبيعية.».

(Comte (A.) Discours sur l'esprit positif. Paris, éd. Sechleier, 1909, P. P. 5 — 6)

ولا فاعلية للسلطة السياسية في الحالتين اللاهوتية والماورائية إلاَّ كونها تؤدي إلى الحالة العلمية أو الوضعية أي إلى نظام سياسي وضعي.

فهناك إذاً تقطع في سير عملية الأحوال الثلاثة.

لقد برهن ابن خلدون خطأ هذا التفكير بفعل ظاهرة الاستمرار في أساس السلطة السياسية. وهناك تعارض أيضاً في ما يخص مصدر النظام القائم. «فكونت» يثبت العكس عندما يحصر التقدم بتطور النظام ونموه، كما أن سير دراسته يناقض تماماً سير الخلدونية التي تعد التقدم حصيلة تراجع «العصبية» وتفككها في العمران البدوي مع تفكك كامل النظام «الحضاري».

فالأفكار لا تسير العالم ولا تكوِّن أجهزة توجيه النظام

السياسي، إنما الذهنيات «الحضارية» هي التي تقود بالأحرى المؤسسات من خلال نشوء سلطة المجتمعات كما يرى ابن خلدون وكما يفيد بأن الأخلاق (انطلاقاً من الدين الإسلامي والماورائيات) هي التي نظمت في الأصل أساس «العصبية».

٣ ـ الخلدونية وتطورية «سبنسر»

حاولنا أن نتحدث عن هذه المسألة في بداية دراستنا. فلقد حظي «هيربرت سبنسر» خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وخصوصاً في بريطانيا والولايات المتحدة ببريق لا يمكن إغفاله.

يرفض سبنسر، في الواقع، وضعية «أوغوسط كونت» التي تربط مستقبل قواعد السلطة السياسية وبخاصة القواعد المادية بمستقبل الروح الإنسانية عموماً. إن تطور الروح الإنسانية هو، حسب منظوره، ميزة من مزايا التطور الكوني، وليس أوالية تتمثل بقانون الحالات الثلاث. «فسبنسر» مع أنه أقل مثالية من كونت، يبحث عن أسس سببية مادية تحاول التطورية أن تعبِّر عنها وتفسرها.

وتجدر الإشارة، من ناحية ثانية، إلى وجود تعارض كامل بين تطورية «سبنسر» والخلدونية. فالحتمية التاريخية الفاعلة في أساس السلطة السياسية الموضوعية، تولد، برأي ابن خلدون، مستقبل الإنساني الاجتماعي والإنساني الفردي مما يتيح لنا فهم مسألة أساس تكوُّن عوامل «العصبية» الديناميكية. أما، برأي «سبنسر» فلا يتضمن الواقع أواليات تكوين السلطة السياسية، وخصوصاً أواليات تناقضاتها الداخلية؛ كما أن مستقبل تلك السلطة لا ينجم عن مثل تلك الأنظمة السياسية، ويبقى، بنظره، مغلقاً على التفسير والدرس.

وموجز القول، وعلى الرغم من أن «سان سيمون»، و«أوغوسط كونت»، و«سبنسر» قد تقدموا بمشاريع إقامة علم يتناول العوامل الاجتماعية، فمؤلفاتهم تندرج في خانة ما يجب تسميته «بالفلسفة الاجتماعية». لا فلسفة العالم العربي ـ الإسلامي. هذا يعني أن خصائص المعطيات الموضوعية التي أدت إلى نشوء السلطة لم تتطرق إليها الفلسفة الاجتماعية، وهي بالتالي فكرة تعود بالدرجة الأولى إلى العلم.

هكذا سيحاول «دوركايم» و«ويبر» في نهاية القرن

التاسع عشر وبداية القرن العشرين أن يرقيا بعلم الاجتماع إلى مستوى نظام علمي ذات موضوع خاص ووسائل بحث مجددة. لكن المسألة تطرح لمعرفة تعارض أعمال هذين المفكرين مع الخلدونية.

مهما كان الأمر، نتبين، منذ الآن، التعارض الملحوظ بين سير تكوُّن العلوم الاجتماعية ومن بينها علم الاجتماع المرتبط بالفلسفة الاجتماعية «الغربية» في القرن التاسع عشر، وبين سير تكوُّن الخلدونية منذ القرن الثالث عشر.

٤ ـ مفاهيم الخلدونية ونظرية «دوركايم»

يقترح «دوركايم» (١٨٩٣) في نظريته الرئيسية «تقسيم العمل الاجتماعي»، التي تأثر فيها «بسبنسر»، تحليل ظاهرة التضامن تحليلاً علمياً ودراسة تحولاتها خلال التاريخ بمعزل عن انبثاق نظم السلطة السياسية: «إن هذا الكتاب، يقول «دوركايم»، هو قبل كل شيء جهد لدراسة وقائع الحياة الأخلاقية تبعاً لمنهج العلوم الوضعية». ولقد حدد في كتابه «قواعد المنهج الاجتماعي» (١٨٩٥) الموضوع الخاص بعلم الاجتماع

بإقامة مقاييس تميز الواقع الاجتماعي. وأخيراً، يطبق دوركايم في كتابه «الانتحار» منهجه فيدرس على ضوئه الاحصاءات والعلل «الاجتماعية» لظاهرة فحص فردية.

وعلى الرغم من أن دوركايم ورث عن «كونت» ميزة البحث عن نظام اجتماعي ذات ملامح عقلانية دائمة، فهو لم يتنبه لمعالجة الأواليات التاريخية المتعلقة بتكوُّن المؤسسة السياسية وفقاً لمعطيات العامل الحضاري وخصوصاً وقائع الحياة الأخلاقية.

إن أنظمة الأخلاق التي تقترح على الأفراد قواعد حياتية حققت ذلك، برأيه، انطلاقاً من المبادىء الدينية والماورائية. أما ابن خلدون فكان واضحاً تماماً في ما يختص بالدين كمتغير أو كعنصر أساسي يرمي إلى إنشاء علاقات توحيدية تتوسل الأخلاق المتمثلة بالعصبية في النظام الأخلاقي «الحضاري».

زد على ذلك أن سير منهجية «دوركايم» يحل مسألة أساس السلطة السياسية في تقسيم العمل الذي اعتبره مصدراً عريقاً في القدم. ولقد اكتشف «آدم سميث» هذا التقسيم وعالجه «كارل ماركس»، لكنه يهم

«دوركايم» كونه يتجاوز حدود «الاقتصاد إلى الوظائف السياسية والإدارية والقضائية والفنية والعلمية». في سائر مستويات المجتمع والدولة.

هناك إذاً نظام متوسط تتولد عنه السلطة السياسية أو الدولة. ولعل غياب الحتمية التاريخية في ما يخص مسألة المؤسسات السياسية، هو الذي يثير، برأينا، التباين الكبير بين «نظرية» «دوركايم» والنظرية الخلدونية.

ويعتقد «دوركايم»، انطلاقاً من مدرسة «سبنسر» العضوية، أن المسألة الأخلاقية تطرح على الشكل التالي: «هل يجب تشجيع تقسيم العمل أم معارضته»؟ - إلاّ أننا نلاحظ، أن تقسيم العمل، في هذه الحالة، هو شرط تطور الحضارة بمعزل عن أية علاقة ترابط بعوامل اتجاه «العصبية» أو السلطة السياسية. بيد أن نتائج هذه الحضارة تكون فاعلة على الصعيد الأخلاقي والأدبي.

و «دوركايم» بتمييزه بين «سلطتين» أو نموذجين من المجتمعات: المجتمع القديم حيث يكاد تقسيم العمل أن يكون معدوماً، والمجتمع الجديد حيث يزداد هذا التقسيم باستمرار، يعترف بقيام «عصبية» يطلق عليها

إسم «التضامن الآلي». لقد أشار ابن خلدون إلى أن الأفراد يعرفون في «العمران البدوي» روابط «تضامن آلي» مرتكز على «العصبية» وليس فقط على الشعور. «بالتشابه» أو التماثل كما يقول «دوركايم». أما في العمران الحضري فتنفصم عرى «العصبية» فلا يتم الترابط الاجتماعي بفعل «تضامن عضوي» (تبعاً لمفهوم «دوركايم») نابع من شعور التكامل المتبادل بين الأفراد.

ولقد علل ابن خلدون الانتقال من «العمران البدوي» باعتماد مقياس تاريخي حاسم متمثل بعصبية البدو، بينما يكتفي «دوركايم» بتنبيهنا إلى أن الانتقال من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي يكون حصيلة التطور الإنساني أي حصيلة «تقويم» الفرد التدريجي الذي يغدو ضرورياً بحكم تقسيم العمل الاجتماعي. وبالمقابل، يعتبر ابن خلدون حضارة «العمران البدوي» الجديدة تعبيراً عن تراجع «العصبية» وتراجع الدولة خصوصاً. إذ إن الخلدونية تحلل العوامل الاجتماعية وفقاً لمفهوم تفكك «السلطة» الحضارية لا وفقاً لمفهوم التطور أو التقدم.

يقر «دوركايم» بأنَّ «الوجدان الجمعي» ظهر في

المجتمع القديم لا بل في أقدم مجتمع عرفه الإنسان، وهو يقول بهذا الصدد: «إن التضامن الآلي ينتج عن وجود حالات في الوعي يشترك بها جميع أفراد المجتمع الواحد».

إنَّ التمثلات التي ترافق الحياة الاجتماعية تبدو العنصر الأهم في هذا الخصوص. بعبارة أخرى، تتضمن حياة الأفراد الجماعية مصدرين أساسيين يتجسدان عند دوركايم بتكامل الأعمال في المجتمعات ذات التضامن العضوي كما تتجسدان في تشابه العقول أو الذهنيات في المجتمعات ذات التضامن الآلي. بينما يتمثل هذان المصدران عند ابن خلدون بفاعليات التوحيد الاجتماعية والاقتصادية والإيديولوجية والحضارية في المجتمع البدوي، وبحضارة «الحضري» التي ينجم عنها عامل آلي منفصل عن «العصبية» كمرتكز لمصدر الدولة في «العمران البدوي». لكن هناك نقطة يلتقي عندها «دوركايم» وابن خلدون إذ كلاهما يؤكدان على التخالف في تغير تياري الحياة الاجتماعية: ففروقات المجتمع المعقدة يمكن أن تختصر في أيامنا، بالأعمال الناتجة عن تقسيم العمل الاجتماعي بغض

النظر عن عوامل تكوُّن العصبية وخصوصاً تكوُّن السلطة السياسية أو الدولة. لقد جعلت تلك الأعمال شعور التماثل القديم يتراجع في علاقات التوحيد الاجتماعية أو في العلاقات الوجدانية التي تمثل أبرز أشكال «الوجدان الجمعي».

إن هذا التحول استوجب إعادة النظر في مفهوم التفاؤل ذات المصدر «السبنسري» ليفسح بالمجال أمام بعض القلق في ما يتعلق بتماسك مجتمعنا الحالي الذي أطلق عليه ابن خلدون في السابق تسمية «العمران الحضري».

هكذا نصل إلى مسألة التعارض بين التضامن الآلي المتسم بالعجز «والعمران البدوي» المتحقق «بالعصبية» من ناحية، وبين التضامن الآلي أو فقدان القواعد وانعدام الامتثال لها من ناحية ثانية. إن مهمة المجتمعات المتقدمة هي، يقول دوركايم، من اختصاص عمل العدالة.

يتفق ابن خلدون و«دوركايم» على أن فاعليات الأنظمة الاجتماعية «الحضرية» و«الحديثة» لا تناسب

الفرد كما أن تقسيم العمل لا يؤدي إلى التضامن أي لا يولد «العصبية».

ولا ريب أن «دوركـايم» بحصـره مـوضـوع علم الاجتماع بالظاهرة الاجتماعية الثابتة، يجبرنا على معاينة السلطة السياسية في الأواليات المؤسسية. أما عند ابن خلدون فلا يتعين الواقع الاجتماعي إلا في المؤسسة نفسها أي في ظاهرة «العصبية».

ولكن، علينا أن نكون حذرين. فالمؤسسة تتجاوز، برأي «دوركايم» أكثرية الأفراد الذين عاصروا ولادتها، كما تتجاوز مجمل الأجيال اللاحقة. ويمارس نظاما ابن خلدون و«دوركايم» مع اختلافهما إلزاماً ومماثلاً عـلى صعيـد إحساس وعمـل أعضاء المجتمـع وتفكيرهم. وتلحظ الخلدونية من ناحيتها خضوع أنظمة العصبية في خصوصية واقعها لمعاش الأفراد في «العمران البدوي» على نقيض «دوركايم» الذي يرى عكس ذلك في ما يتناول مسألة استقلالية العوامل المؤسسية، والذي يفتي بأن «الروح» تتيح بتسلطها بروز وقائع اجتماعية تقضي بأن ندرسها ونحكم عليها من الخارج. ويساعدنا ابن خلدون من جهة ثانية على فهم الوقائع الحضارية التي

تتولد عنها السلطة السياسية فتسمح بظهور مجتمعات أخرى تفرز بدورها وقائع اجتماعية جديدة تتميز بالترف وقوة الجانب بفضل روح «العصبية».

ونتبينّ، أخيراً، أن «الوجدان الجمعي» الذي يعبر، حسب مفهوم دوركايم، عن شعور التماثل في ضمائر أفراد المجتمع هو أقدم مصدر لواقع الحياة الاجتماعية الإنسانية.

وهكذا نعاين بسهولة مصدر السلطة السياسية في «العمران البدوي» الذي حصرناه «بالعصبية» على اعتبار أنها تمثل «وجدان» التماسك والتعاضد والتوحيد في مستوى الكل الاجتماعي بشموليته.

لكن الخطر الملازم للمجتمعات الحديثة، يكمن في تهافت «الوجدان الجمعي» أو «العصبية» التي لم يتسنَ لها أن تتكيف، بشكل كافٍ، مع العامل السياسي في «العمران الحضري» ومع أواليات تقسيم العمل، كما لم تتمكن بالتالي من توليد التضامن العضوي والحضاري الذي تحتاجه تلك المجتمعات.

في النهاية، ووفقاً «لقواعد المنهج الاجتماعي» لا يمكن لواقع اجتماعي إلاّ أن يكون معلولاً لوقائع

اجتماعية أخرى، ولا يفسر الاجتماعي أو مؤسسة السلطة إلا بالاجتماعي نفسه: هذا هو سير نظرية «دوركايم». أما في الخلدونية فنلاحظ دور «العصبية» في توليد المؤسسات عبر الحوافز الفردية. إذن يفسر ابن خلدون الاجتماعي بالحضاري. هذا يعني أن ظاهرات السلطة السياسية ليست إلا من مولدات «العصبية» التي تمارس سلطان قوتها المنظمة على حياة الكوائن الإنسانية. باختصار، «العصبية» هي «ذهن الأذهان» على حسب تعبير «دوركايم» وتتألف من جملة عناصر بالتنسيق مع الدين الإسلامي فتزود الطائفة الاجتماعية بإيقاعها الحيوي مسببة بذلك نشوء السلطة السياسية.

٥ ـ الخلدونية، «ماكس ويبر» ونشوء شكل «روح» نظام الهيمنة

إن ما يهمنا، بالإضافة إلى مؤلفات «ماكس ويبر» التي بدأ بنشرها منذ سنة ١٨٨٩، تلك المحاضرة التي ألقاها في جامعة «فيينا» خلال صيف سنة ١٩١٨ تحت عنوان.

«النقل الوضعي لنظرية التاريخ المادية» نجد في تلك

المحاضرة المشروع المهم الذي يتخلل مؤلفات «ويبر» بأكملها. ولقد نشر فيها بعد محاولتين: الأولى بعنوان «السياسة كدعوة» والثانية بعنوان «العلم كدعوة». يحاول «ويبر» فيهما أن يميز نشاطه كباحث عن نشاطه كمواطن ملتزم. ويبدو أن ابن خلدون قد تصدى مثله لهذه المسألة في حكم موقعه كعالم في السياسة والعلم وكمسلم ملتزم ومسؤول في الدولة. من هنا تنشأ الضرورة القصوى لسبر أغوار فكر ابن خلدون الشاب، وابن خلدون المسلم والمسؤول وأخيراً ابن خلدون الشيخ. وسنحاول أن نعير هذه الأمور اهتماماً ملحوظاً.

إننا ندين بالفضل «لوليم ديلتي» المدرِّس في جامعة برلين الذي حدد التباين بين المنهج التقريري الخاص، حسب رأيه، بالعلوم الطبيعية، وبين المنهج التقديري المطبق في العلوم «التقديرية» أو التخمينية.

إن هذا «التقدير» أو التخمين كمعرفة من داخل طبقة ابن خلدون واستعمله منذ القرن الثالث عشر، ليفهم به عناصر تكوُّن «العصبية» المعقدة والمتداخلة، ويدرك بالتالي أجهزة الدولة وشبكاتها المؤسسية.

ومما يجب ملاحظته أن علوم «ويبر» التقديرية لم تنشأ

بالرجوع إلى العلوم الطبيعية (كونت، دوركايم) وإنما نشأت بفعل معرفة داخلية متميزة.

ولكن، على الرغم من هذه المظاهر المنهجية المتعارضة مع مفاهيم دوركايم ومنهجيته، نجد في كتاب «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» تكملة لما أسميناه «الاستقطاب الذاتي الأوروبي» أو («العلوم الاجتماعية الغربية») وذلك عندما يطرح «ماكس ويبر» المسألة التالية: «إلى أي تسلسل في الظروف يجب أن ننسب بروز الظاهرات الحضارية في الحضارة الغربية التي ترتدي ـ على الأقل مثلما يحلو لنا أن نفكر ـ طابعاً شاملاً وقيمة عامة؟».

يخيل إلى من يطلع على نظرية «ويبر» أن أساليب الغرب وحدها تولد العوامل الاجتماعية المعاصرة، بينما التقاليد الحضارية الإسلامية وغيرها تبدو معزولة عن كل نهضة تتناول التغير الاجتماعي. ومع ذلك، فلقد أظهرت الخلدونية جيداً أن أنظمة التطور الحضارية ليست سوى انزلاق أو أوالية انحراف في النظرة إلى العلاقات الاجتماعية الحضارية ضمن المجتمعات القديمة التي اتهمها «ويبر» مع سابقيه، بالتخلف أو على

الأقل بالتأخر. بينما الأمر لا يعدو كونه تحللاً أو تفككاً في روابط التماسك الاجتماعي أو «العصبية» في «العمران البدوي» ليعقبه مجتمع «متحضر» أو «حضري».

فلنعد الآن إلى تحليل الظاهرات الحضارية الغربية التي يسلسلها «ويبر» كالتالي: «العلم» «هيئة الاختصاصيين المتمرسين»، وخصوصاً «البيروقراطيون المتخصصون» الذين يشكلون حجر زاوية الدولة والاقتصاد الحديث في الغرب. ثم الدولة كمؤسسة سياسية ذات «دستور» مكتوب، وقانون عقلاني، وإدارة موجهة بقواعد عقلانية أيضاً، وأخيراً القوة الحاسمة في الحياة الحديثة: الرأسمالية. ولا شك أن هذه التصريحات تستدعي الملاحظات التالية:

ـ إن هذا العلم الذي يُعتبر نتيجة تعيين حضاري قبلي ملازم للتراث الإغريقي، الروماني والمسيحي في أوروبا الغربية اختير بالتعارض مع حضارة الصين والهند والعالم العربي ـ الإسلامي وبالتعارض أيضاً مع الحضارة الهندية ـ الأميركية. وأخيراً مع حضارة أوروبا الشرقية الإغريقية ـ السلافية لا الرومانية. هنا نجد «ويبر» على

خلاف تام مع الخلدونية التي لم تُعرض أبداً عن مسألة العلم أو المنطق في المجتمعات الأوسطية ـ الإسلامية خلال القرن الرابع عشر. وتبدو الهوية الحضارية في التراث الرومي السابق غريبة كلياً عن هوية الخلدونية التي تنشأ عنها «العصبية» تاريخياً وذلك قبل انبثاق عوامل الدولة المؤسسية.

ـ إن هيئة الاختصاصيين التي قال بها «ويبر» واعتقد بقدرتها على تأمين تطور البحث العلمي، وهيئة «البيروقراطيين» التي تهتم بتنظيم الدولة والاقتصاد ليستا من مكونات العبقرية الإغريقية ـ الرومانية ـ المسيحية إنما من مولدات الأواليات التاريخية في السلطة الصناعية: صحيح أننا لا نجد لا في الصين ولا في الهند القديمة ولا في العالم العربي الإسلامي في العصر الوسيط معادلات دقيقة تضاهي تلك «الأطر» العلمية والتقنية، أو الاقتصادية والإدارية. ولكن ذلك لا يعود إلى نقص في حضارة الهند والصين والإسلام مثلما اعتقد «ويبر». فابن خلدون يبينٍ مثلاً أن «العمران البدوي» لم يكن بحاجة إلى مثل أولئك الاختصاصيين والبيروقراطيين الذين هم من مستلزمات «العمران الحضري» وحده.

ونحن نلاحظ ولادة هيئة المتخصصين في أجهزة الدولة وفقاً لحاجات العصر الوسيط ومتطلباته. فالوظيفة (السياسية ـ الاقتصادية ـ الاجتماعية) تكوِّن وحدها دون العبقرية الحضارية العناصر المؤسسية التي يستدعي المجتمع وجودها. على أية حال تولد «العصبية» بنظر ابن خلدون، هيئة إداريين تشكل جزءاً من السلطة ذات صفة استشارية وقضائية.

ـ أما الدولة التي ينعتها «ويبر» في إطار العمران الحديث بصفات مثل «مؤسسية» و«دستورية» و«عقلانية» فيصعب الموافقة على موضوعية تحليلها وواقعية وجودها. إذ إن ابن خلدون قد عاين منذ القرن الرابع عشر عوامل تكوُّن السلطة. كما أن أرسطو اعتبر، قديماً، مدينة أثينا المجهزة بدستور صوري دولة مؤسسية. وبما أننا قد تحدثنا كثيراً عن مسألة السلطة تبعاً لمفهوم الخلدونية، فسننصرف الآن إلى معالجة النقطة الخاصة بالرأسمالية «الويبرية» مع الإشارة إلى اختلاف معناها عما هو عليه في الماركسية.

أفتى «ماكس ويبر». بوجود أنظمة رأسمالية في العالم القديم، لكنه لم يتكلف عناء تعريفها وهو يقر بالتالي

بـأن الرأسمـالية لم تـلاقِ انتشاراً واسعـاً في أشكالها واتجاهاتها الحالية إلا في الغرب. أمـا ماركس فيـربط الرأسمالية بالإنتاج ويقول بوجود طبقتين: طبقة مالكي وسائل الإنتاج (الرأسماليين) وطبقة المجبرين على بيع قدراتهم للرأسمالية فيساهمون بذلك في إنتاج فـائض الرأسمال، ويسميهم ماركس (البروليتاريا) أي الطبقة العاملة. الرأسمال هو، بالاختصار، رابط اجتماعي؛ بينما يحدث كل شيء لدى ابن خلدون ضمن علاقات التــوحيـد الحضــاريـة، الاجتمــاعيـة والاقتصــاديـة والإيديولوجية أي أن الفئة التي تنجم عن «العصبية» ستـولّـد حـال الانتقـال من «العمـران البـدوي» إلى «العمران الحضري» أوالية خاصة بدولة تملك وسائل إنتاج وتجارة إلخ... على شاكلة الوسائل الرأسمالية تمـامـاً. غـير أنَّ مَثَـلَ الـدائنـين والتجــار في العـالم العربي - الإسلامي يشكل إفحاماً لفرضية «ويبر» الخاصة بعبقرية الغرب الحضارية الشاملة.

وتجدر الإشارة إلى أن الخلدونية لم تهمل، في مـا يخص النقـطة الأخيـرة، دراسـة عــوامـل «العصبيـة» الديناميكية كشكل من أشكال الروح يتضمن بالتأكيد

مقياس تماسك نتج أصلاً عن الدين الإسلامي. هذا يعني أن الرأسمالية والبروتستانتية لا تشكلان العناصر التفسيرية الوحيدة لمفهوم الرأسمال.

بالإضافة إلى ذلك، وقبل أن نتطرق إلى ظاهرة البيروقراطية عند «ماكس ويبر»، فلنعرض بإيجاز التعريف الذي حدد به «ويبر» الرأسمالية. فهو يقول في هذا الخصوص: «إن التعطش اللامحدود إلى الربح لا يستتبع الرأسمالية ولا «روحها». فالرأسمالية تتطابق بالأحرى مع الهيمنة أو تتماثل على الأقل مع الاعتدال العقلاني في هذه النزوة اللاعقلانية. ولكن تصح معادلة الرأسمالية بالبحث عن المنفعة التي تتجدد باستمرار في مؤسسة متصلة، عقلانية ورأسمالية. إنها بحث دؤوب عن الدخل والمردودية.» (Weber (M). Economie et société p 15).

وهكذا يقدِّر «ويبر»، على خلاف ماركس، وجود عدة أشكال للرأسمال عبر التاريخ ـ منذ العصور القديمة حتى زماننا الحاضر ـ وهو لا يعتبر الرأسمالية أيضاً شكلاً من أشكال الإنتاج أو نموذجاً لعلاقات الإنتاج الاجتماعية، وإنما يحصرها بشكل من أشكال «الروح».

ولقد رأيناه يقر بأن المفاهيم السيكولوجية أي ما يسميه حافز الرأسمالية لا يتمثل بالتعطش إلى الربح بل بالهيمنة والمراقبة «العقلانية» لذلك الحافز التسلطي.

هذا المورد المتمثل بنظرية «ويبر» والذي يشكل أحد مصادر سلطة الهيمنة يؤدي إلى تولد ظاهرة الرأسمالية. يبقى أن الحافز الذي يتحدث عنه لا يوصلنا إلى مثل هذه الظاهرة إلا عبر مؤسسة البرجوازية في عقلانية تنظيمها للعمل الحر.

إنَّ سير «ويبر» يبدو أقرب إلى الخلدونية نتيجة اقراره بمعيار «الهيمنة» «كشكل لروح» التكوُّن التاريخي لفئة اجتماعية أو لنخبة تتصف بتنظيمها العقلاني (للعمل الحر).

فلنحفظ فقط مسألة «الهيمنة» هذه كعامل يستطيع أن يحفز العوامل الاجتماعية المعاصرة. ويجمل بنا أن ننوه بأنَّ ابن خلدون لم يهمل أبداً مسألة «شكل الروح» أو «العصبية» في إدراك عوامل تكوُّن السلطة السياسية. فالدولة بتنظيمها العقلاني، تحدث، حسب رأيه، وفقاً لشروط عصرها، ونتيجة العلاقات الاجتماعية التاريخية

المعقدة، وخصوصاً نتيجة نظم «الهيمنة» أي نظم الاستيلاء على السلطة والاستئثار بها.

لكنَّ «العقلية» في النظم المعاصرة لا تحتفظ بجوهرية خاصيتها إلاَّ نسبة لشكلٍ الروح أو العصبية التي تنجم عنها «الهيمنة» والنخبة الماسكة بزمام السلطة السياسية. لكن «ويبر» يقدِّر وجود قواعد تلك «العقلية» في الأساس الاقتصادي (غير الموضح) غير أنه يستبعد قيام ذلك الأساس. بمعزل عن استعدادات عقلانية متمثلة بروح مخصوصة يسميها «روح الرأسمالية».

بيد أن ابن خلدون، بتوضيحه طبيعة السلطة كضرورة لتحقيق وجود الفرد الاجتماعي، يبدو مصراً على «عقلية» كامنة في أساس الظاهرة السياسية. لكن هذا الأساس لم يكن ممكناً إلا انطلاقاً من نظم التوحيد الاجتماعية والاقتصادية والإيديولوجية والحضارية، أي انطلاقاً من روح علمية تتجسد في العصبية أو روح السلطة الحضارية.

بالمقابل، ستشكل «روح الرأسمالية» هذه فرداً تاريخياً يقوم في «مركَّب من العلاقات المنتظمة في الواقع

التاريخي والتي يسهل جمعها في كلٍّ تصوري بفعل مغزاها الحضاري».

أما ابن خلدون فيقتصر على التنويه بأن «روح» السلطة هي مقياس التكوين الوحيد «لفرد تاريخي» ينحصر في جملة علاقات تاريخية بالغة التعقيد تنشأ بفضل روابط العصبية الحضارية في كلٍّ اُجتماعي منظَّم.

وأخيراً، فإن «ماكس ويبر» في محاولته بناء موضوع بحث (نموذج مثالي) قد يرتقي بمشروع علم الاجتماع التقديري، بجعلنا نتبين انفصال «روح الرأسمالية» منهجياً عن المجتمع الرأسمالي وروابطه الانتاجية من ناحية، وعن العلاقات الاجتماعية التاريخية الخاصة بتكوُّن العوامل الديناميكية في السلطة السياسية من ناحية أخرى، وذلك دون إغفال العامل الديني كمتغير يتخلل الروح العامة.

«فويبر» بدراسته الواقع القائم بالاستناد إلى إحصاءات بعض المهن في المانيا يشير إلى أن رؤساء المؤسسات ومالكي الرساميل وممثلي مختلف مستويات

الأيدي العاملة الجـديدة وأيضـاً عناصـر الملاك التقني والتجاري هم في أكثريتهم من البروتستانت.

وإذا بحثنا عن علاقة تربط دور البروتستانت المهيمن على الفاعليات الصناعية والتجارية «بروح الرأسمالية» أمكننا إدراك انبثاق عوامل السلطة السياسية وخصوصاً إدراك عوامل مصادرها الأساسية. السلطة هي، بعبارة أخرى، نظام يتولد بعد تثبت بنى تلك «الروح» بمشاركة «الدين» ومساهمته الفعَّالة.

هذه ليست حال الخلدونية إذ إنَّ «العصبية» تعبِّر عن جملة العلاقات الاجتماعية التاريخية الوثيقة الصلة بالدين الإسلامي لدى المجموعة المعنية «بالعمران البدوي». فـالسلطة الناشئـة عن «العصبية» إنْ هي إلا نتيجـة تداخل بين العناصر الاجتماعيـة والحضاريـة والدينيـة والإيـديولـوجية والاقتصـاديـة منـذ تـرسـخ الأوليـات الضرورية ومنشأ وجدان «العصبية» الأولى عند البدو.

ويحاول «ويبر» من ناحية ثانية أن يتوسع بمفهوم قادر عـلى ضم «جزء من حقيقـة» المفاهيم الأخـرى مثـل الخلدونية والوظائفية والماركسية، إلخ... «كل محاولة تفسير لهذا النـظام، يجب أن تقرَّ بـأهميـة الاقتصـاد

الـرئيسيـة، وأن تـأخـذ، قبـل كـل شيء، الشـروط الاقتصادية، بالاعتبار. ولكن علينا أن تهتم في نفس الـوقت. بالتـلازم المعاكس. إذ إن تـطور العقـلانيـة الاقتصادية يتعلق عموماً بـالتقنية والحق العقـلاني كما يتعلق أيضـاً بملكة الإنسـان واستعداداته للتكيف مع بعض نماذج التصرف العقلانية العملية.».

(Weber (M). Economie et société p. 24).

نتبين من خلال هذا الموقف الخاص بعلم الاجتماع «الـويبري» رفض «السلطة الحضـاريـة التـاريخيـة» في الخلدونية، ورفض المادية التاريخية وحتى رفض العقيدة الخلدونيـة (التي تعتقد بـإمكانيـة التحكم بـالـوقـائـع الاجتماعية انطلاقاً من الوجدان الجمعي والحياة الدينية الثانوية) لأن المنهج الذي يعتمده «ويبـر» يرتكـز إلى المسلمة المثالية لعلية مستقلة عن التمثلات والذهنيات.

أمّـا ابن خلدون فلا يعتبـر المؤسسات والتمثـلات الجمـاعية (الإيـديولـوجيـة) ظـاهـرات مستقلة. وإنمـا يعتبرها، على العكس، حصيلة عوامل ديناميكية تعمل في أساس عوامل السلطة «الحضارية» بمؤازرة «الشروط الاقتـصادية» والعنـاصر الأخـرى المعقدة. ويمكننـا أن

نذهب إلى حد القول بأن «ويبر» كابن خلدون يعطي «روح» الأواليات المؤسسية دوراً راجحاً في الحياة الاجتماعية.

لكن العلاقة التاريخية التي تشد رأسمالية «ويبر» إلى بروتستانتيته لا تحمل أبداً نفس المعنى الذي تحمله علاقة «العمران البدوي» «بالعصبية» والدين الإسلامي كمتغير ذات دور إيجابي لا سلبي. ويحيطنا ابن خلدون علماً بأن الانتقال من «العمران البدوي» إلى «العمران الحضري» لم يولد فقط إنحلال «السلطة» وتفكك الدولة أو الحضارة العربية ـ الإسلامية، وإنما سبب أيضاً عبر الترف والرفاه، انحراف «الروح» الدينية ـ الإسلامية حيال البنية الاجتماعية أي حيال المجتمع ككلية تعددية يسيرها تماسك «العمران البدوي» وتعاضده.

٦ ـ الخلدونية، «ماكس ويبر» وقضية السلطة البيروقراطية

تختلف علاقة الاقتصاد بالحياة الاجتماعية في المجتمعات الحديثة عما كانت عليه في مجتمعات العصر الوسيط.

ويعتقد «ويبر» بوجوب تفحص علاقات الظاهرات الاقتصادية بالحياة السياسية انطلاقاً من توضيح «مقولات الاقتصاد الاجتماعية» التي نجد في «عقلية» اقتصاد الرأسمالية الحديثة أفضل مثال عليها. لكن هذه «العقلية» نسبية إذ إنها لا تنفصل عن المصالح الاقتصادية والسياسية مما يجيز لنا العودة إلى مفهوم «العصبية الخلدونية».

كتب «ب. فوجير لاوس» قائلاً: «إن تلك «العقلية» التي تخص، برأي ويبر، مؤسسة الرأسمالية وتنظيمها «للعمل الحر» تجرِّد «الاقتصادي» من مفهومه المستقل الكامن في العلاقة المعقدة التي تربط أسس الحياة الاجتماعية المادية (الاقتصادي بالمعنى الصحيح) بالنفسي ـ لاجتماعي أي بالاستعدادات والحوافز التي تنشط العمل الاجتماعي.».

(Fougeyrollas (P.) jam. cit., P. 67).

ولا شك أن منطلق «ماكس ويبر» في كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» يبدو معبراً في ما يتعلق بالطريقة التي اعتمدها في كتابه الآخر «الاقتصاد والسياسية».

«ندعو بعلم الاجتماع» يقول ويبر العلم الذي يقترح فهم الفاعلية الاجتماعية بتحليلها وتفسير سيرها ونتائجها. ونقصد بلفظة «فاعلية» سلوكاً إنسانياً وبعبارة «فاعلية اجتماعية» فاعلية تستتبع سلوك «الغير» وتسير في اتجاهه».

إنَّ ما يستحق الاهتمام هو أن «ويبر» يجعل الفاعلية الإنسانية موضوعاً لعلم الاجتماع ويحددها بمعناها «الذاتي» أي بالتمثلات التي ترافقها.

أما لدى ابن خلدون، ومع أن المقصود هو تحليل العوامل الاجتماعية في العصر الوسيط، فالاجتماعي يتعايش، برأينا، مع جملة نظم تكوِّن السلطة «الحضارية» والظاهرات الإنسانية الخاصة. ومن نافل القول أن مسائل التداخل والتفاعل بين نوعي العمران والعلاقات الاقتصادية و«النخبة» (التي تستأثر بالسلطة) وأخيراً بين الأواليات المؤسسية والإيديولوجية لا تطرح إلا داخل «السلطة السياسية» هناك إذ لا وعي حضاري (أو اجتماعي) يتحكم بعوامل السلطة وأشكال الحياة الفئوية والجماعية.

من جهة ثانية، تسعى المثالية الويبرية، بنظرنا، إلى تجاوز المادية التاريخية وذلك بإقامة جدل صوري (مثالي) يصل مقولات الاجتماعي (العمل الاجتماعي مثلاً) بمقولات الاقتصادي (كمنفعة «العقلية» مثلاً). كما أن تضافر مقولات الاقتصادي والجمعي يحدد ظاهرات «الهيمنة» التي يركّز عليها «ويبر» في تحليله. وهو يفهم «بالهيمنة» الفرصة التي تتاح للأنظمة الخاصة (كما لسائر الأنظمة) لتأمين طاعة جماعة معينة من الأفراد، دون أن تكون هذه الفرصة عرضية في ممارسة «قوة» أو «تأثير» على أفراد آخرين. تستطيع «الهيمنة» تبعاً لهذا المفهوم، أن ترتكز في بعض الحالات الخاصة إلى مبررات الطاعة المختلفة، بدءاً بالعادة وانتهاءً بالاعتبارات العقلانية في غائيتها، فتكون لكل رابط، بالتالي، مصلحة خارجية أو داخلية في الطاعة.

ألا يبدو تعريف «الهيمنة هذا متوافقاً مع التعريف الذي أورده ابن خلدون في مقدمته؟

إن عوامل «الهيمنة» الديناميكية أو عوامل «العصبية» أو «السلطة الحضارية» ليست في واقعها إلا حصيلة تكوُّن علاقات اقتصادية واجتماعية وحضارية

وأيديولوجية ضمن نظام تاريخي معينٍ لدى الانتقال إلى أوالية أخرى في بنية اجتماعية جديدة. فمحاولة ابن خلدون الخاصة بتفسير انتقال فئة اجتماعية مفتقرة إلى عاملي الملكية والسيطرة، إلى جو اجتماعي متميز «بالهيمنة» أو «سلطة النخبة» إلخ... تتضمن الشروط التاريخية لبروز تلك «الهيمنة» التي تتيح للنظم الخاصة فرصة تأمين طاعة مجموعة معينة من الأفراد.

ونحن نتأكد بسهولة من أن «الهيمنة الشرعية» التي حددها «ويبر» مثلاً، تقترب بمقاييسها من تلك التي عاينها ابن خلدون في القرن الرابع عشر. لكن صاحب المقدمة يأخذ بالاعتبار مسألة تكوين هذه «الهيمنة» أو «العصبية» من مختلف جوانبها وأحوالها.

ولا بد من الإشارة إلى أن ابن خلدون يحلل ثلاثة أنواع من الهيمنة أو التسلط، غير أنه يتحدث عن عدة ضروب من العصبيات.

من هنا ظاهرة «الطابع العقلاني» المستند إلى الإيمان بشرعية القوانين وحق إصدار الأوامر التي يمتاز بها المدعوون إلى ممارسة «الهيمنة» بالوسائل المذكورة أو

بفضل «العصبية» التي تنشأ في «العمران الحضري». ولقد حللها ابن خلدون جيداً بالعودة إلى المقدّرات التاريخية والاقتصادية، والإيديولوجية والدينية إلخ. . .

ويشكل «الطابع التقليدي» المرتكز إلى الإيمان اليومي بقدسية التقاليد الصالحة وبشرعية الموجلين بالسلطة وفقاً لهذه التقاليد (الهيمنة التقليدية) أو وفقاً لعصبية «العمران البدوي»، التفسير الرئيسي لمصدر السلطة عند ابن خلدون بالتلازم مع النظم التاريخية والنماذج الحضارية وخصوصاً المتغيرات التي نلاحظها في الإسلام مثل «رابطة الانتماء العائلي أو الاجتماعي.» بالاختصار يشمل ابن خلدون بنظريته مجمل العوامل الذاتية الموضوعية ضمن النظم الاجتماعية المتعددة.

وأخيراً، حلل ابن خلدون الطابع «اللدني» المستند إلى الخضوع الخارق لطابع مقدس أو لفضيلة بطولية أو لقيمة شخص مثالي كما حلل الخضوع النابع من أنظمة منزلة أو ناجمة عنها بروح علمية ومنهجية راقية، مفسحاً بذلك مجال اكتشاف هذا الطابع عبر الأنظمة أو غير ما هو دونها في مجتمع معين تبعاً لنظام «السلطة الحضارية» (الملوك، الأمراء، الرؤساء، النخبة إلخ. . .).

إذاً أورد ابن خلدون في مقدمته، منذ القرن الرابع عشر محاولات تحليل علمية لظاهرات السلطة و«العصبية» والدولة، أي لعوامل هيمنة «نخبة» معينة على «الجمهور». ولقد درس أيضاً ظاهرة الدولة المغربية والعربية - الإسلامية رائدة الأجهزة الإدارية وشبكاتها التي شكلت عائقاً مهمًا فيما بعد أمام «الاتحاد» الفعلي في الجزائر المستقلة وفي بعض بلدان العالم الثالث. ولقد حاول ابن خلدون أن يثبت تخلي «النخبة» المستأثرة بالسلطة عن الحكم عندما تكون مهددة بأزمة اجتماعية، فتتنازل عن سلطتها لشخص فرد، وتتنازل من خلاله، لجهاز - عسكري - إداري حتى تتمكن من الحفاظ على سلطتها الاقتصادية والسياسية.

ويحسن أن نذكّر، في النهاية، بأن ابن خلدون كان قد وضع المقاييس الأولى الذاتية والموضوعية بغية تفسير ظاهرة البيروقراطية الحالية. و«ويبر» نفسه يعرف بالتأكيد أنه قد وُجدت في الماضي، وخارج أوروبا، تدرجية وظائفية يمكن وصفها بالبيروقراطية كما كانت عليه الحال في مصر الفرعونية والصين القديمة وفي الأمبراطورية الرومانية والمغرب خلال العصر الوسيط.

لكنه يقصر نموذج «الهيمنة» الشرعية على التوجيه الاداري البيروقراطي الذي تفرزه المجتمعات الحديثة على أساس الاقتصاد الرأسمالي وفي إطار الدولة «المؤسسي» و«العقلاني» وهو يتضمن قوة اجتماعية ووزناً لم يتسنَ لأية قوة أن تتميز به في السابق.

بالإضافة إلى ذلك، هناك، بنظرنا، توفيق ممكن بين التدرج الاجتماعي والتحليل الخلدوني. وينطلق هذا التدرج من فرضية إيديولوجية توسع بها «باريتو» ويستند المجتمع على أساسها إلى ركيزتين: قاعدة (الجمهور) وقمة (النخبة). ويبدو من المناسب أن نتفحص، انطلاقاً من هذه الصورة الهرمية، عدد مختلف الطبقات التي تفصل القاعدة عن القمة. هذا ما يسعى إليه علم الاجتماع بالاستناد إلى «مقولات ـ اجتماعية ـ مهنية».

يبقى أن هذا التدرج يميز في الأغلب بين ثلاثة أنواع من الطبقات: «الطبقات المحرومة» و«الطبقات المتوسطة» و«الطبقات العالية» وذلك تبعاً لمعدل الدخل عند كل طبقة. ويستطيع علم الاجتماع اليوم تفسير نشوء وتطور تلك الطبقات وإلقاء الضوء على ظاهرات الاستغلال والطغيان في المجتمعات المعاصرة. وموجز

القول إن التدرج الاجتماعي لا يميل بالضرورة إلى تبرير وجود طبقات حسب تقسيم العمل الاجتماعي مثلما كان «دوركايم» قد بدأ يفعله.

٧ ـ ابن خلدون ومفهوم «النخبة»

إذا ما تجاهلنا ابن خلدون يسهل علينا التصريح بأسبقية «باريتو» في إعطاء مفهوم النخبة فحواه الاجتماعي «فالنخبة» تضم، برأي «باريتو»، جملة الذين يتمتعون بمزايا خارقة أو يثبتون جدارتهم في مجال عملهم الخاص أو في مجال أي نشاط آخر. بعبارة أخرى، ينتمي إلى النخبة كل من يستطيعون أن يحصِّلوا، بمواهبهم الطبيعية أو بعملهم، معرفة أفضل تفوق معرفة سواهم ممن ينتمون إلى نفس المجموعة أو نفس النظام الاجتماعي. (ويورد «باريتو» هنا مثل لاعب الشطرنج الشهير الذي بلغ استحقاق الشهرة والحظوة) ثمَّ يعرِّف النخبة فيحصرها بأفراد متفوقين في المجتمع وفِّرت لهم مؤهلاتهم التمتع بالسلطة والجاه والرفعة.

ولقد حلل ابن خلدون تاريخياً ومنهجياً مسألة انبعاث «النخبة» بالتلازم مع العوامل الديناميكية الفاعلة في

أساس تكوين السلطة أو «العصبية» وهو يتحدث باستمرار عن المتغير الخاص «بالقيمة النوعية».

نتبينَّ مما سبق أن ابن خلدون و«باريتو» يستعملان نفس المقاييس الخاصة بالسلطة والسيادة ويُقصرون حيازتها على أفراد يملكون بالضرورة مزايا رفيعة ومناقب نادرة.

ويلتقي «ج. موسكا» أيضاً بنهج ابن خلدون عندما يكتب: «تتألف النخبة من أقلية تمسك بزمام السلطة في المجتمع.» ويمكن تمثل تلك الأقلية بتدرج اجتماعي حقيقي، أي بالطبقة الحاكمة: إذ إن تنظيم تلك الطبقة وبنيتها يجسدان قوتها ويجعلانها تستمر في السلطة. ويردد «موسكا» تقريباً ما قاله ابن خلدون منذ القرن الرابع عشر: «هناك عدة روابط تشد أعضاء النخبة المهيمنة إلى بعضهم البعض: إنها روابط القربى والمصالح والثقافة إلخ... وتؤمن تلك الروابط «للنخبة» وحدة كافية وتماسكاً داخل المجموعة لا تتميز به في الأصل سوى الطبقة. وبما أن «النخبة» تملك وسائل اقتصادية ضخمة فهي تحظى بفعل وحدتها، بالسلطة السياسية

والتأثير الحضاري والإيديولوجي وتتحكم بالأغلبية المفتقرة إلى التنظيم.».

(Mosca (Gaetano. The ruling class. (trad. D. Kahn.) New York, Me Graw Hill, 1939).

إذا اكتشف «موسكا» مثل ابن خلدون بعض مقاييس «العصبية» وبنى عليها دراسته. وهو يقر بأن «النخبة» لا تكون متناسقة تماماً، وإنما تكون، في الواقع، متدرجة. ويسعنا أن نتعرف من خلال تحليله إلى نواة حاكمة تتألف من عدد قليل من الأفراد أو العائلات التي تمتاز بسلطة كبيرة على سواها من العائلات. وتقوم تلك النواة الحاكمة بدور الزعيم داخل «النخبة»: إنها بمعنى ما «نخبة عليا». ويصل موسكا أخيراً إلى نفس النتيجة التي بلغها ابن خلدون في ما يتعلق بظاهرة «العصبية» ويقر بإمكانية تحقيق تفسير علمي لفعل «العائق» الذي يحول دون التغير الاجتماعي بالاستناد إلى تحليل معطيات «النخبة» الحاكمة بعدما تستأثر بمقاليد السلطة.

طبعاً أتاح لنا ابن خلدون، بفضل دراسة عوامل تكوُّن السلطة السياسية وخصوصاً تكوّن «عصبياتها» أن نتبينّ تعقد ظاهرة «النخبة» وتشعبها، نظراً لكونها تخضع

لأواليات توحيد اقتصادية واجتماعية وأيديولوجية وحضارية في نظام اجتماعي متعدد ذات كليات متفاوتة.

و«وريت ميلز» نفسه لم تكن محاولته النظرية سوى ترداد لما قاله سواه بصدد مسألة «النخبة في السلطة». تتكتل «النخبة» حسب رأيه، لتشكل وحدة تحكم المجتمع وتخضعه لسلطانها. وهو يجد لعلاقات «النخب» في ما بينها أسساً مختلفة كوحدة المصالح بين بعض المجموعات الكبرى أو المؤسسات. ولقد وصف «ميلز» المجموعات المسيطرة في المجتمع الأميركي وهاجم الوظائفية فاعتبرها أيديولوجية تسام وتمويه لحقيقة ذلك المجتمع. ومع أن «ميلز» يستعمل عبارة «الطبقة الاجتماعية» فهو يفتقر إلى التحليل الدقيق في ما يخص علاقات الطبقات الاجتماعية الأساسية التي تعبِّر عنها سلطات المجموعات «النخبية».

درس ابن خلدون مثل تلك المجموعات أبان الانتقال من مجتمع يخلو من الملكية إلى بنية يكيفها أصحاب التقرير أثناء تأسيس السلطة السياسية.

الفصل الثالث

الخلدونية، الماركسية وأساس السلطة السياسية

نشأت «العلوم الاجتماعية» ونمت، مثلما أسلفنا، في إطار الجامعات والمؤسسات الجامعية.

وتلك لم تكن حال الخلدونية ولا الماركسية.

انطلقت الخلدونية من محاولة عاشها ابن خلدون في إطار عوامل تكوُّن أنظمة «العصبية» التي نتجت عنها المؤسسات السياسية. بعبارة أخرى لقد وُجدت دولة المغرب ـ العربية ـ الإسلامية فعلياً وموضوعياً خلال العصر الوسيط انطلاقاً من موارد الفلسفة العامة والدين الإسلامي وتطبيقات بروز تحالفات توحيد جماعية على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والحضاري

والإيديولوجي، وأخيراً خلال الانتقال من «العمران البدوي» إلى «العمران الحضري» أي في فترة ولادة وانحلال السلطة السياسية «الحضارية».

أما الماركسية فصدرت، برأي لينين، عن أصول ثلاثة: الفلسفة الألمانية، الاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الفرنسية.

نلاحظ أن البحث يتناول تجربتين اجتماعتين: الأولى غربية (ألمانيا، بريطانيا، فرنسا)، والثانية، مغربية (الجزائر، المغرب، تونس). ونلاحظ أيضاً أن «النظريتين» تكونتا نتيجة مراقبة فعَّالة ومشاركة أكيدة، وخصوصاً نتيجة التزام حقيقي وموضوعي ينسجم وشرط المعارف العلمية والأيديولوجية لمختلف مجالات المجتمع الجغرافية المعنية، أي وفقاً لمراحل القرن الرابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر التاريخية.

من هنا يصعب علينا الانطلاق من عدم التوافق بين منهج الماركسية ومنهج الخلدونية أيضاً. فلنكتفِ إذن، وبطريقة «موجزة» بالبحث عن معرفة الشروط الموضوعية والذاتية التي تستطيع هاتين المدرستين المتحررتين من

الانحرافات الإنتقائية والإنحلالات العقدية، أن تعالج بها المسائل العلمية المتبادلة في المجالات المذكورة، دون أن نصرح، مع ذلك، بتعارض النظريتين أو بعجزهما عن فهم المجتمعات المعاصرة والمعقدة فهمًا تاماً وكافياً.

١ ـ مسألة إنتاج الحياة الاجتماعية وقضية الدولة عند «كارل ماركس» وابن خلدون

يهم الخلدونية أن تؤكد على أنَّ التكوُّن الحضاري في «العمران البدوي» يولِّد تاريخياً، وبشكل موازٍ لشروط الوجود البشري، نظاماً سياسياً ينشأ بفضل «العصبية» بمعزل عن أي تقسيم للعمل الاجتماعي أو تقسيم المجتمع إلى طبقات. فالعصبية كمؤسسة تمثل وجداناً موضوعياً وذاتياً لدى الكائن الفردي والاجتماعي، هي ضرورة وجود وبقاء. إذاً لا يستلزم التنظيم الاجتماعي أو السلطة السياسية «الحضارية» أي تقسيم «لفئات» أو «نخب» في إطار العصبية والتدرج الاجتماعي. ولكن قد يستلزم في أساس نشوء «العصبية» قطيعة تحصل بين جماعة «البدوي» (الجمهور) ونخبة السلطة (القمة). تحدث هذه الأواليات طبيعياً أثناء تفكك «العصبية» أي

في فترة انحلال «العمران البدوي». واستبداله «بالعمران الحضري» أو العمران «المتمدن» الذي تستأثر به النخبة الناجمة عنه. إذن تبقى الدولة، بنظر ابن خلدون، مؤسسة متصلة ومستمرة في الزمان والمكان.

أما الماركسية، ومع أنها لا تتعارض والحتمية التاريخية الخلدونية، فتولد تعاكساً في حدود مصدر أساس السلطة السياسية وفي حدود المقاييس التحليلية الأخرى لأنظمة الدولة.

في الواقع، نقرأ في كتاب «الإيديولوجية الألمانية» الذي وضعه «ماركس» و«ف. أنجلز» ما يلي: «إن المقدمات التي ننطلق منها ليست قواعد إعتباطية أو عقائد؛ إنها قواعد واقعية لا نستطيع الاعراض عنها إلا بالخيال. تتجسد هذه القواعد بالأفراد الواقعيين كما تتجسد بفعلهم وشروط وجودهم المادية (...) كالشروط الناجمة عن أفعالهم الخاصة. ويمكن إذن التثبت من هذه القواعد بالتجربة والاختبار.».

(Marx (K.) et Engels (F). L'idéologie allemande, Paris, Ed. Sociales, 1968, P. 45).

وهكذا إذا ما بلغنا عمق الأفكار الماركسية والخلدونية

نلاحظ بينها وبين التقليد الفلسفي انشقاقاً يبـرز من خلال حصر المنطلق بالتـطبيق الاجتماعي الـذي يجد البشـر أنفسهم ملتـزمـين بـه مـوضـوعيـاً. «فـالسلطة الحضارية» هي الحاسمة تاريخياً بالنسبة لابــن خلدون. أما «ماركس» فيقصرها على السلطة «الاقتصادية» التي تشكل المورد التاريخي لتحليل المجتمع وتفسيره.

يقول «ماركس» و«أنجلز» في «الإيديولوجية الألمانية» موضحين هذه النقطة الأخيرة: «نستطيع أن نميز البشر عن الحيوانات بالوعي والدين وبكل ما نريده. والناس أنفسهم، ما أن يبدأوا بإنتاج وسائل وجودهم، حتى يشرعوا بتمييز ذواتهم عن ذوات الحيوان. إنها خطوة إلى الأمام جاءت نتيجة تنظيمهم الجسدي. فالبشر بإنتاجهم وسائل وجودهم ينتجون، بطريقة غير مباشرة، حياتهم المادية نفسهم.».

(L'idéologie allemande, op. cit., P. 45).

نلاحظ إذن، انطلاقاً من هذا أن «الكائن الإنساني هو كحيوان من إنتاج الطبيعة وإنتاج تطور الأجناس بيولوجياً. ولكن بحكم كون الإنسان كائناً اجتماعياً،

أي كائناً إنسانياً بنوع خاص، فهو صنيعة فاعليته الإنتاجية، أي صنيعة العمل الاجتماعي.».

(L'idéologie allemande, op. cit., P. 45).

ويردف «كارل ماركس» في مكان آخر فيقول: «إن الطريقة التي ينتج بها البشر وسائل وجودهم تتوقف في البداية، على الطبيعة، وعلى وسائل الوجود التي كانت معتمدة قبلهم والتي عليهم إعادة إنتاجها. ولا يجوز أن ننظر إلى شكل الإنتاج من هذه الزاوية وحدها، أي لا يجوز اعتباره إعادة إنتاج طبيعي للأفراد. إذ يشكل، على العكس، شكلاً معيناً من فاعليتهم، وطريقة لإبراز حياتهم، كما يمثل شكلاً معيناً من أشكال الحياة. فالطريقة التي يبرز بها الأفراد حياتهم، تعكس ما هم عليه تماماً. وما هم عليه يتفق إذن مع ما ينتجون ومع الطريقة التي ينتجونه بها. إن واقع الأفراد في ما هم عليه يتوقف على شروط انتاجهم المادية.».

(Marx (K.) L'idéologie allemande, op. cit., P. 45 — 46)

نحفظ من تحليل «ماركس»، قبل العودة إلى فرضيتنا، أن البشر لا ينشأون ككائنات اجتماعية بإنتاج

الخيرات المادية الضرورية لبقائهم أو بـإنتاج وسـائل العمل فقط، وإنما ينشأون أيضاً بإنتاج ذلك وفقاً لطريقة معينة، فتقوم عندئذٍ علاقات في ما بينهم تكيِّف حياتهم الاجتماعية وفقاً لاشكال محددة.

في الواقع، ترى الماركسية، كما يقول «فوجيرولاس» أن الإنتـاج والوجـود الاجتماعي لا ينفصـلان، ومن الأفضل القول بأنهما طابعا العمل الاجتماعي المتصلان كعاملي إنتاج الخيرات المادية وأدواتها وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية. وأخيراً كعامـلي الإنتاج ـ الـذاتي التاريخي للكائنات الإنسانية نفسها».

(Fougeyrollas (Pierre). op. cit., P. 179).

أما ابن خلدون فيعتبر السلطة الحضـارية مـلازمة للوجود الاجتماعي ولا تنفصـل عنه، فيشكـلان معاً القياسين المتصلين لكل عامل ديناميكي في تكوين نظم توحيد اقتصادية واجتماعية وحضارية وأيديولوجية تتناول شـروط الحياة الاجتمـاعية والإنتـاج ـ الذاتي التـاريخي للكائنات الإنسانية نفسها في إطار «العصبية» والنخبة الناجمة عنها.

وكتب «بيار فوجيرولاس» في هذا الخصوص فقال: «يجب أن تنطلق دراسة المجتمع العلمية، ودراسة الظاهرات الاجتماعية، حسب المادية التاريخية، من عامل الإنتاج ـ الذاتي للكائن الإنساني (. . .) ويُظهر تحليل العمل الاجتماعي أن القوى المنتجة والعلاقات الإنتاجية لا يقبلان الفصل بينها (. . .) ويخص ماركس أيضاً أشكال الإنتاج التي تعاقبت عبر التاريخ بعلاقات إنتاج تنحصر بطبقتين رئيسيتين متنافرتين. فالمواجهة بين طبقة المزارعين ومربي الماشية المستعبدين من ناحية، وبين الطبقة النبيلة المشرفة على الإنتاج والمستأثرة بفائضه بفعل أجهزة الدولة مثلما كانت حال مصر وإيران أو الصين القديمة من ناحية ثانية، تحدد ما يسمى «شكل الإنتاج الآسيوي». والمواجهة بين العبيد وأسيادهم كما كانت حال اليونان أو الأمبراطورية الرومانية تحدد «شكل الإنتاج الرقي»؛ والتعارض بين الإقطاعيين والفلاحين مثلما حدث قديماً في أوروبا الغربية والوسطية خلال العصر الوسيط، تحدد «شكل الإنتاج الإقطاعي أو الاستخدامي». وأخيراً المواجهة الحديثة بين الرأسماليين أو البورجوازيين الذين يملكون وسائل

الإنتاج، وبين البروليتاريا المكرهة إقتصادياً على بيع طاقتها الإنتاجية لقاء أجر والمساهمة في تكوين فائض ـ الرأسمال، تحدد «شكل الإنتاج الرأسمالي».

(Fougeyrollas (Pierre). Sciences Sociales et Marxisme . Paris, Payot, P. 181).

ويوضح «إيفس لاكوست» فكرة ابن خلدون فيقول: «شرح ابن خلدون تعاقب الإجهاضات السياسية (وبالتالي الاقتصادية والاجتماعية) التي هزت، لبضعة قرون، تاريخ أفريقيا الشمالية. ويعود سبب تلك الإخفاقات إلى غياب مجموعة قادرة (بمعزل عن البورجوازية) على الحلول محل القوى التي كانت خاضعة، بعد قيام الدولة، لتصدع محتم».

ويضيف «إيفس لاكوست» في ما يخص «أشكال الإنتاج» الماركسية فيقول: «كان ابن خلدون على وشك أن يطرح، في أفريقيا الشمالية وحدها، مسألة هذه «الثغرة الاجتماعية» وعواقبها. المسألة التي تبدو اليوم في أكثر أنحاء العالم وكأنها مسألة انعدام البورجوازية تاريخياً، تمنح الخلدونية معنى شاملاً. إن ماضي مختلف الدول النامية اليوم لم يكن بالطبع شبيهاً بماضي دول

المغرب، ولكن مهما كان مستوى حضارة تلك البلدان وتقلباتها، فالتطور الاجتماعي تعرقل بسبب انعدام الشروط التي كان يمكن أن تزيد من حدة تناقضات تلك البلدان الداخلية فتسمح بنشوء البورجوازية (...) فعدم امتلاك وسائل إنتاج خفف نسبياً التناقضات الداخلية وصراعات الطبقات التي لم تتمكن من الانتظام والتطور بوضوح وقوة في أوروبا (...) وتبدو البورجوازية تاريخياً كطبقة أوروبية على وجه الخصوص. والدول النامية في أيامنا كانت في الامس مقاطعات خالية من البورجوازية».

(Lacoste (Yves). Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du Tiers — Monde. Paris, Maspéro, 1966, P. 10 — 11).

نلاحظ من خلال هذه التصريحات، مقاييس التضارب بين المدرستين (الخلدونية والماركسية). فابن خلدون بحكم بحثه عن السبب الذي منع التحولات التاريخية في المغرب العربي - الإسلامي من أن تفرز على المدى البعيد، «شكلاً إنتاجياً رأسمالياً» رسم بذلك شكلاً من أشكال ظاهرة «الحصر البنيوي» التي نشأت

تاريخياً على امتداد فترة إنتاج عوامل السلطة السياسية الديناميكية المعروفة «بالعصبية».

حتى أن اكتشاف مفهوم «شكل الإنتاج الآسيوي» وخصوصاً أبحاث «غودليي» لا يسعها أن تفيد في تفسير العلاقات الاجتماعية في الغرب أبان العصر الوسيط، وذلك بسبب انعدام المقاييس العلمية المعـروفة بـاسـم بعض الأعمـال المسمـاة «هيـدروليكيـة» أو مقـاييس استصلاح المجال الاجتمـاعي في تلك المنطقـة. يرى «إيفس لاكوست» مثلاً أنه لم يجرِ أبداً في ذلك المجال الفسيح، مجال «العمرانين»: البدوي والحضري، أي حجز أو استغلال لعمل الجماعة، بقصد تحقيق أعمال استصلاح للأراضي من قبل أجهزة الدولة الرسمية. ويردف «لاكوست» قائلاً: «لكن أفريقيا الشمالية تقدم مثلاً عن هذا الشكل الانتاجي الذي يختلف عما وصفه ماركس بما يمكن تسميته بالمجتمعات «الهيدروليكيـة». فتلك المجتمعات (كمصر وبلاد ما بين النهرين والهند والصين واسبانيا الاسلامية) تميزت بتحقيق إصلاحات في مجال الري والزراعة أو تميزت على العموم بأعمال كبيرة غايتها متنوعة. ولقد كان السكان ينفذون الأعمال

الضخمة بإشراف بيروقراطية معينة ويخضعون بالتالي لنظام السخرة الذي يعممه الحاكم وتتجسد به مصالح المجموعة العليا. وإذا ما كانت مثل تلك الأعمال قد جرت في سهول إسبانيا الجنوبية الخصبة، فالمغرب لم يباشرها عملياً».

(Lacoste (Yves). Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers - Monde. op. cit., P. 37 — 38).

إذاً لا تتيح لنا المفاهيم «الماركسية» وحدها مجال التفسيرات العلمية الخاصة بقضية الروابط الاجتماعية الناشئة انطلاقاً من أوضاع تختلف عن أوضاع بروز الماركسية بالتأكيد. أي انطلاقاً من أوضاع تكوَّنت بعد تأسيس السلطة السياسية لا بعد تكوُّن «أشكال الإنتاج الرأسمالية» (بالتلازم الوثيق مع القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج).

هذا لا يعني عدم وجود مقاييس تتفق وأشكال الهيمنة أو السيطرة «فايفس لاكوست» على حق في تحذيرنا من أن «أعضاء الأرستقراطية التي تحكم المجتمع على أساس جماعي يملكون قدرة الحصول على منافع

هامة دون أن تكون لهم حقوق ملكية وسائل الإنتاج التي تبقى منتظمة في إطار الجماعة».

ولا شك أن العلاقات الاقتصادية لا تخلق بنى السلطة ولكن البنى هي التي تكيف وجود الكائنات الاجتماعي وخصوصاً علاقات الإنتاج الاجتماعية، حسب نظرية ابن خلدون.

ونقترح الآن دراسة ظاهرة الدولة بطريقة «موجزة» وفقاً للمدرستين: (الخلدونية والماركسية) حتى نتمكن من فهم ذلك التباين الكبير بينهما وبخاصة في ما يتعلق بقضية مصدر السلطة السياسية ومسألة استمرارها المتواصل لا مسألة انقطاعها (كما هي الحال في الماركسية).

٢ ـ الخلدونية، الماركسية وقضية الدولة

لقد بيَّنا سابقاً أن نشوء الخلدونية ارتبط ارتباطاً وثيقاً بأزمة عوامل السلطة السياسية الديناميكية أو الدولة. بينما حدثت الماركسية وتطورت مع صراع الطبقات.

ولا بد من التذكير، قبل عرض الخطوط الكبرى

لنظرية الدولة في الماركسية (ماركس، انجلز، لينين، إلخ. . .) بأن الدولة شكلت في القديم موضوع تأملات فلسفية وخصوصاً لدى أفلاطون وأرسطو. فالأول حاول تحديد ملامح الدولة المثالية، فيما حاول الثاني تصنيف أشكال الدول التي كانت قائمة في زمانه.

في الواقع، أن فكر أفلاطون في «الجمهورية» وفكر أرسطو في «السياسة» هما بجوهرهما إيديولوجيان، لأنهما يبرران وجود الدولة ويشيران إلى تفضيلات في أشكال الحكم دون أن يحللا طبيعة الوظائف الفعلية في مؤسسة الدولة.

بالإضافة إلى ذلك، تبدو لنا آراء بعض علماء الاجتماع غير صحيحة وبخاصة تلك التي تتعلق بالتفسير الخلدوني الذي يعتبر السلطة، حسب رأيهم، تعبيراً عن الإرادة الإلهية، وبالتحديد تعبيراً عن النظام القائم. المسألة هي بالأحرى أكثر تعقيداً. فابن خلدون يبين بوضوح أنّ «السلطة الحضارية» هي من صنع الأواليات الديناميكية في أساس وجود وبقاء الإنساني الفردي. لكن شروط علاقات التوحيد الاجتماعية يجب أن ترتبط بالنظام القائم الذي هو من صنع الله وحده.

ـ الخلدونية ونظرية الدولة في الماركسية

لا يقتصر منهج ابن خلدون على تحليل أشكال الحكم مثلما فعل «مونتسكيو» في محاولته إيجاد تسوية بين طبقة النبلاء والطبقة العليا في البرجوازية. وهو لا يلتقي أيضاً مع «أفكار» روسو الذي رفض اعتبار الله مصدر سلطة الدولة التي لا يمكن أن تصدر حسب مفهوم «العقد الاجتماعي» إلا عن مجموع اتحاد المواطنين. إذ إن الشعب وحده يمنح الحاكم شرعيته. وواضح أن هذه النظرية لا تسمح بإدراك واقع الدولة المعقد.

فضلاً عن ذلك، فلقد ساهم مفكران، قبل «ماركس» و«انجلز»، في بلورة هذه الواقع المكمل للواقع الذي درسه ابن خلدون منذ القرن الرابع عشر. الأول «ماكيافيل» رد السياسة في عصر النهضة إلى فاعلية تستند إلى روابط القوة وترفض بالتالي مثالية «السلطة الإلهية» وسلطة «الخير العام». بالنسبة «لماكيافيل» يقول البروفسور «فوجيرولاس»: «الدولة هي دائمًا أداة قهر بالخدعة أو بالعنف ولا يمكن أن تكون غير ذلك. فلذا اتهم الممسكون بزمام النظام القائم ماكيافيل باللاأخلاقية السياسية لأنه فضحهم بشكل ما ووشى بهم».

(Fougeyrollas (Pierre), op. cit., P. 223).

الثاني «هوبس» يعرِّف الدولة في بريطانيا خلال القرن السابع عشر، بعنف يعلو سائر أنواع العنف الفردية والضرورية، فيمنع تهافت المجتمع وسقوطه في الفوضى العامة.

ألم يدرس ابن خلدون، في الواقع، «روابط القوة» و«أشكال العنف» هذه؟ إنها، برأيه، تعبير عن عوامل ديناميكية تكوُّن السلطة «الحضارية» وعلى الأخص تكوُّن «عصبية» أو «عصبيات» في نظام اجتماعي معقد بالاستناد إلى فكرة النظام القائم من لدن الله وحده.

ـ الماركسية ومحتوى طبقة الدولة

يقول «ماركس» و«أنجلز» في «الإيديولوجية الألمانية»: «إذا جعلنا القدرة والقوة أساس الحق، مثلما فعل «هوبس» وغيره، لا يكون الحق والقانون، إلخ. . . عندئذٍ سوى العرض، التعبير عن روابط أخرى تستند إليها قوة الدولة. فحياة الأفراد المادية التي لا تتعلق أبداً «بإرادتهم» وحدها، وشكل انتاجهم وضروب مقايضاتهم هي قاعدة الدولة الفعلية، وتبقى

كذلك على مختلف الصعد وبمعزل عن إرادة الأفراد، حيث ما يزال تقسيم العمل والملكية الخاصة ضروريين. وليست هذه الأوضاع الواقعية وليدة سلطة الدولة، بل هي، على نقيض ذلك، أساس تكوُّن هذه السلطة».

(L'idéologie allemande, op., cit., P. 342).

هذا يعني، كما يوضح «بيار فوجيرولاش»: «أن العنف والصولة والقوة التي قدَّمها «ماكيافيل» و«هوبس» على ما عداها، لا تُفسَّر بحد ذاتها، إلا انطلاقاً من قاعدة الحياة الاجتماعية العملية المكوَّنة من علاقات إنتاج معينة. هكذا تصف المادية التاريخية الدولة فتعتبرها جزءاً يلازم البنية ـ الفوقية وينهض على أساس قاعدة الحياة الاجتماعية وهي لا تلبث أن تصبح، في حال وجودها، العنصر الرئيسي لتلك البنية».

(Fougeyrollas (Pierre). Sciences sociales et Marxisme. op., cit., P. 224).

تختلف الخلدونية بهذا عن الماركسية تمام الاختلاف وبخاصة في مسألة مصدر تكوُّن السلطة أو الدولة. طبعاً يتفق ابن خلدون و«ماركس» في عدم اعتبار الدولة واقعاً منفصلاً عن العلاقات الاجتماعية، لكنها

لا يتفقان في مصدر تكوُّن عوامل السلطة، «كالعصبية» والنخبة والطبقة، إلخ. . .

يفيدنا ابن خلدون أن الله جعل السلطة أمراً طبيعياً يتحقق به دمج الفرد اجتماعياً واقتصادياً وحضارياً وإيديولوجياً. فالدولة هي إذاً نتيجة ضرورة اتحاد الأفراد في كل اجتماعي، بعد أن يكون قد مهد لها نظام سياسي و«عصبية». وتبقى هذه السلطة مستمرة في المجموعات الحضارية.

بالإضافة إلى ذلك، تبينً لنا عدة نصوص من «الإيديولوجية الألمانية» أن الدولة تظهر كعنصر توحيد، في فترة معينة من مراحل التطور التاريخي للمجتمع، وأنها ستزول في مستقبل محدد أيضاً عندما تنعدم فائدتها الوظيفية. وأوضح «انجلز» سنة ١٨٨٤ هذه المسألة في كتابه «مصدر العائلة والملكية الفردية والدولة» على الشكل التالي: «لم توجدْ الدولة منذ الأزل. فهناك مجتمعات تدبرت شؤونها بدون دولة، ولم يكن لديها أية فكرة عنها أو عن سلطتها. وخلال إحدى مراحل التطور الاقتصادي الذي ارتبط بالضرورة بتقسيم المجتمع إلى طبقات، جعل هذا التقسيم من الدولة ضرورة ملحة.

وها نحن نقترب حالياً بسرعة من مرحلة إنتاجية لا يصبح فيها وجود هذه الطبقات أمراً عارضاً فقط وإنما يغدو أيضاً عائقاً إيجابياً للإنتاج، ستسقط به تلك الطبقات حتماً مثلما انبثقت عنها في السابق، كما ستسقط معها الدولة بالضرورة. والمجتمع الذي سيعيد تنظيم الانتاج على أساس اتحاد حر ومتساوٍ بين المنتجين سيفضي بكامل آلة الدولة إلى حيث سيكون من الآن فصاعداً مكانها: في متحف الأثريات، إلى جانب دولاب الغزل، والفأس البرونزية».

(Engels (F.). L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, 1972, P. 181 - 182).

بالاختصار، إن نظرية الدولة في الماركسية هي نظرية مادية تماماً (نجمت الدولة عن أوضاع الحياة الاجتماعية المادية وعن تقسيم المجتمع إلى طبقات)، وتاريخية أيضاً. (فالدولة لم تكن موجودة في شكل الانتاج الذي كان سائداً في الشيوعية البدائية، وهي ستزول بالتالي في المجتمع الشيوعي المستقبلي).

ويدرس «انجلز» في المرجع المذكور نفسه، مراحل تكوُّن الدولة تاريخياً بدءاً باليونان والرومان والمجتمعات

الألمانية القديمة. وهو يعتبر الدولة جهازاً مؤسسياً خاصاً فيقول: «ليست الدولة سلطة مفروضة على المجتمع من الخارج، وليست بالتالي «واقع فكرة الأخلاق»، أو «واقع العقل وصورته» مثلما يزعم هيغل. إنها بالأحرى من نتاج المجتمع في مرحلة معينة من مراحل تطوره ونموه، إنها الشاهد على وقوع ذلك المجتمع في تناقض ذاتي يتعذر حله، بحكم المتناقضات التي تقسمه ويعجز عن تجنبها. ولكن حتى لا يستنفد المتنافسون ذات المصالح الاقتصادية المتضاربة، أنفسهم في صراع عقيم، تبرز حتمية الحاجة إلى السلطة التي يفترض بها، بحكم وضعها، ظاهرياً، فوق المجتمع، أن تزيل الخلاف فتبقيه في حدود «النظام». وتتمثل هذه السلطة التي تنجم عن المجتمع ثمَّ تتجاوزه وتغدو أكثر فأكثر غريبة عنه، بمؤسسة الدولة».

(Ibid., P. 178).

وكتب «بيار فوجيرولاس» في المعنى نفسه فقال: «إن مجمل الفكر السياسي السابق على الماركسية أو الخارج عنها، يميل إلى تمثل الدولة كسلطة خارجية تتسامى على ما كان هيغل يسميه «بالمجتمع المدني». وتبرز المادية

التاريخية الطابع الإيديولوجي لهذا التمثل. فهي تثبت صدور الدولة عن «المجتمع المدني» أي عن علاقات الطبقة المهيمنة بالطبقة المستغلة».

(Fougeyrollas (Pierre). op. cit., P. 226).

وهذا ما يجوزه «لينين» على الشكل التالي: «الإيديولوجيون البورجوازيون وبخاصة صغار البورجوازيين المجبرين تحت ضغط الوقائع التاريخية على الإقرار بعدم وجود الدولة إلاَّ حيث تكون تناقضات الطبقات وصراعها، «يصححون» ماركس بشكل يجعلون الدولة تبدو فيه كأداة توفيق ومصالحة بين الطبقات. لا تستطيع الدولة، برأي ماركس، أن تنبثق وتستمر طالما أن التوفيق بين الطبقات ممكنا. أما تبعاً للأساتذة والصحفيين من صغار البورجوازيين وغير المثقفين الذين يرجعون بكثرة ومحاباة إلى ماركس! فتضطلع الدولة على وجه التحديد بدور توفيقي بين الطبقات. ويرى ماركس أن الدولة هي أداة هيمنة طبقية، أداة قهر تستعملها طبقة. بحق طبقة أخرى. إنها خلق «نظام» يصدِّق على هذا القهر ويرسِّخه بتخفيف حدة الخلاف الطبقي ويرى سياسيو

البورجوازية الصغيرة في النظام توفيقاً بين الطبقات لا قهراً طبقياً. فتخفيف حدة الخلاف يعني التوفيق لا تجريد الطبقات المقهورة من بعض وسائل المعارك وأساليبها التي تستخدمها في صراعها من أجل قلب القاهرين الجائرين».

(Lénine. L'Etat et la Révolution (1971). tr. FR. Moscou, 1969, P. 9).

إذ يكشف لينين محتوى طبقة الدولة، وطبيعتها كجهاز هيمنة وقهر تتسلح به طبقة ضد طبقة. وهو يبرز فكرته بالتعارض مع فكرة «الخير العام» القديمة، وفكرة «المصلحة العامة» و«التوفيق بين مصالح الطبقة» الإيديولوجية، بمعنى أن مجموعة أشكال الوجدان الاجتماعي لا تنفصل عن «المؤسسات التي تشكل معها البنية ـ الفوقية للحياة الاجتماعية».

أما لدى ابن خلدون، فالإيديولوجية أو جملة عناصر أشكال الوجدان الجمعي المتداخلة، لا تنفصل عن عوامل المؤسسات الديناميكية (من صنع الله الواحد) التي تكوِّن معها تلك الأشكال «السلطة الحضارية» للحياة الاجتماعية.

بالإضافة إلى ذلك، كتب «انجلز» قائلاً: «وبما أن الدولة قد نشأت عن الحاجة إلى كبح الخلافات الطبقية، وبما أنها وجدت أيضاً في خضم الخلاف بين تلك الطبقات، فهي، تبعاً للقاعدة، دولة الطبقة الأقوى، الطبقة التي تستمد سيطرتها السياسية من هيمنتها الاقتصادية، فتملك بذلك وسائل جديدة تقمع بها الطبقة المقهورة وتستغلها. فلهذا كانت الدولة قديماً دولة الأسياد تقمع العبيد، مثلما كانت الدولة الاقطاعية أداة يقمع بها النبلاء الفلاحين، ومثلما هي الدولة القمعية المعاصرة أداة في يد الرأسمال يستخدمها في استغلال عمل الأجراء».

(Engels (F.). L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, op. cit., P. 180).

إن محاولة تحليل محتوى طبقة الدولة كجهاز مؤسسي تستتبعه «أشكال من الوجدان الجمعي»، تبدو كما توسع بها «انجلز»، متعارضة مع محاولة ابن خلدون نظراً لانتفاء وجود «أشكال انتاج» في المغرب العربي - الإسلامي خلال العصر الوسيط. فابن خلدون عاين، في الواقع، «دول المغرب» بعد أن تعرّف إلى

عـامـل تكـوين النـظم السيـاسيـة المعقـد المتمثـل «بالعصبيات». ولا شك أن استمرار ظاهرة «انحلال» أو «تفكك» تلك الدول هو حصيلة استيلاء أقلية متميزة عـلى السلطة السياسيـة خلال الانتقـال من العمـران البدوي إلى العمران الحضري.

نحفظ من نظرية ابن خلدون مبدأ نشوء الدولة عن «العصبية» التي تنشأ بدورها عن مجموعة أواليات نظم توحيد اقتصادية وحضارية وإيديولوجية واجتماعية. ولقد أوضحنا في الفصول السابقة أن الكائن الاجتماعي ينشأ من ناحيته، مع السلطة التي هي شرط من شـرائط وجوده ويتحتم بالتالي استمرارها على نقيض مـا هي عليه في الماركسية.

إذن يوجهنا ابن خلدون نحو تحليل أجهزة السلطة السياسية ونحو تحليل «انحـلالها» أي دراسـة التدرج الاجتمـاعي كـأقليـة مسيـطرة وفقـاً لمـختلف نمـاذج «العصبية».

تتمثل السلطة السياسية والحالة هذه بظاهرة استئثار أقلية بالسلطة تتحكم بـأكثريـة أفراد يشكلون المتغـيرٍ الحاسم في تفكك شكل التنظيم السياسي الذي كان في أساس نواة الدولة (العمران البدوي).

مقتطفات من
مقدمة ابن خلدون

لفصل الأول

من الكتاب الأول

في العمران البشري على الجملة وفيه مقدمات

الأولى في أن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري وهب أنه يأكله حباً من غير علاج فهو أيضاً يحتاج في تحصيله أيضاً حباً إلى اعمال أخرى

أكثر من هذه من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل ويحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير ويستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القدر بينها جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان فقدرة الفرس مثلاً أعظم بكثير من قدرة الإنسان وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته. ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة والتراس النائبة عن البشرات الجاسية إلى غير ذلك وغيره مما ذكره جالينوس في كتاب منافع الأعضاء فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ولا تفي قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعدة لها فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه وما لم يكن هذا

التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة حيوانات ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر وإذا كان التعاون حصل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم وفي هذا الكلام نوع إثبات للموضوع في فنه الذي هو موضوع له وهذا وإن لم يكن واجباً على صاحب الفن لما تقرر في الصناعة المنطقية أنه ليس على صاحب علم إثبات الموضوع في ذلك العلم فليس أيضاً من الممنوعات عندهم فيكون إثباته من التبرعات والله الموفق بفضله. ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك وقد تبين لك بهذا أن للإنسان خاصة طبيعية ولا بد لهم منها وقد يوجد في بعض

الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما في النحل والجراد لما استقرىء فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم في خلقه وجثمانه إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي وأنها خاصة طبيعية للإنسان فيقررون هذا البرهان إلى غاية وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع ثم يقولون بعد ذلك وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزيف وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل العالم ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة فإنه يمتنع وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمة والله ولي التوفيق والهداية.

الفصل الثاني

في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه فصول وتمهيدات

الفصل الأول

في أن أجيال البدو والحضر طبيعية

إعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجي والكمالي فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم وكان حينئذٍ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه

للعجز عما وراء ذلك ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ومعالاة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها ويبالغون في تنجيدها ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون وهؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها كما قلناه.

الفصـل الثالث

في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه
وأن البادية أصل العمران والأمصار مدد لها

قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه ولأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشىء عنه فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها ومتى حصل على الرياش الـذي يحصل لـه به أحـوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أنا إذا فتشنا أهل مصر

من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها فتفهمه. ثم إن كل واحد من البدو والحضر متفاوت الأحوال من جنسه فرب حي أعظم من حي وقبيلة أعظم من قبيلة ومصر أوسع من مصر ومدينة أكثر عمراناً من مدينة فقد تبين أن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار وأصل لها بما أن وجود المدن والأمصار من عوائد الترف والدعة التي هي متأخرة عن عوائد الضرورة المعاشية والله أعلم.

الفصل السابع

في أن سكنى البدو لا تكون لا للقبائل أهل العصبية

إعلم أن الله سبحانه ركب في طبائع البشر الخير والشر كما قال تعالى وهديناه النجدين وقال فألهمها فجورها وتقواها والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذبه الاقتداء بالدين وعلى ذلك الجم الغفير إلا من وفقه الله ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه فقد امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع كما قال:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم

وأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه فهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم إلا إذا كان من الحاكم بنفسه وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً أو العجز عن المقاومة نهاراً أو يدفعه ازدياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشائخهم وكبراؤهم بما وفر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة وأما حللهم فإنما يذوذ عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة[1] على ذوي أرحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن إخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيه لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذا لخاسرون والمعنى أنه لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبة له وأما المتفردون في أنسابهم فقل أن تصيب أحداً منهم نعرة على صاحبه فإذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفة واستيحاشاً

(١) النعرة والنعار بالضم فيهما والعير الصراخ والصياح في حرب أو شر كما في القاموس.

من التخاذل فلا يقدرون من أجل ذلك على سكنى القفر لما أنهم حينئذٍ طعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم وإذا تبين ذلك في السكنى التي تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبين لك في كل أمر يحمل الناس عليـه من نبؤة أو إقامـة ملك أو دعوة إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء ولابد في القتال من العصبية كما ذكرناه آنفاً فاتخذه إماماً تقتدي به فيما نورده عليك بعد والله الموفق للصواب.

الفصل الحادي عشر[1]

في أن الرئاسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية

إعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحـد لا مثل بني العم الأقـربين أو الأبعدين فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصائب في النسب العام والنعـرة تقع من أهـل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام إلا أنها في النسب الخاص

(١) هذا الفصل ساقط من النسخ الفارسية وموجود في النسخة الترنسية واثباته ليطابق كلام أول الفصل ١١٢ هـ قالهُ نصر الهوريني.

أشد لقرب اللحمة والرئاسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها فإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم إذ لو خرجت عنهم وصارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تمت لهم الرئاسة فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه لما قلناه من سر الغلب لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية ومنه تعين استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه.

الفصل السابع عشر

في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك

وذلك لأنا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم

عن بعض فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية وإلا لم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً ولكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً وزادت قوة في التغلب إلى قوتها وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد وهكذا دائمًا حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار

الملك أجمع لها وإن انتهت قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها وذلك ملك آخر دون الملك المستبد وهو كما وقع للترك في دولة بني العباس ولصنهاجة وزناتة مع كتامة ولبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية فقط ظهر أن الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك وإن عاقهم عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره.

الفصل الأول

في أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية

وذلك أنا قررنا في الفصل الأول أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة والتذامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه. ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية كما ذكرناه آنفاً وهذا الأمر بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة ومتناسون له لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ

أولها وطال أمد مرباهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلاً بعد جيل فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صبغتهم ووقع التسليم لهم والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم ولا يعرفون كيف كان الأمر من أوله وما لقي أولهم من المتاعب دونه وخصوصاً أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية واثرها لطول الأمد واستغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما تلاشى وطنهم وخلا من العصائب والله قادر على ما يشاء وهو بكل شيء عليم وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الفصل الرابع عشر

في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص

إعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة وهي سنو القمر الكبرى عند المنجمين ويختلف العمر في كل جيل بحسب القرانات فيزيد عن هذا وينقص منه فتكون أعمار بعض أهل القرانات مائة تامة وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين على ما تقتضيه أدلة القرانات عند الناظرين فيها وأعمار هذه الملة ما بين الستين إلى السبعين كما في الحديث ولا يزيد على العمر الطبيعي الذي هو مائة وعشرون إلا في الصور النادرة وعلى الأوضاع الغريبة من الفلك كما وقع في شأن نوح عليه السلام وقليل من قوم عاد وثمود وأما

أعمار الدول أيضاً وإن كانت تختلف بحسب القرانات إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته قال تعالى حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة ولهذا قلنا إن عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل ويؤيده ما ذكرناه في حكمة التيه الذي وقع في بني إسرائيل وأن المقصود بالأربعين فيه فناء الجيل الأحياء ونشأة جيل آخر لم يعهدوا الذل ولا عرفوه فدل على اعتبار الأربعين في عمر الجيل الذي هو عمر الشخص الواحد وإنما قلنا إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية وإن ذهب منه ما ذهب ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم وأما الجيل الثالث

فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز
والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما
تبنقوه من النعيم وغضارة العيش فيصيرون عيالاً على الدولة ومن
جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصبية
بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ويلبسون على الناس في
الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها وهم في
الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها فإذا جاء المطالب لهم لم
يقاوموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حينئذٍ إلى الاستظهار
بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالي ويصطنع من يغني عن
الدولة بعض الغناء حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما
حملت فهذه كما تراه ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها
ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مر في أن المجد
والحسب إنما هو أربعة آباء وقد أتيناك فيه ببرهان طبيعي كافٍ
ظاهر مبني على ما مهدناه قبل من المقدمات فتأمله فلن تعدو وجه
الحق إن كنت من أهل الإنصاف وهذه الأجيال الثلاثة عمرها
مائة وعشرون سنة على ما مر ولا تعدو الدول في الغالب هذا
العمر بتقريب قبله أو بعده إلا إن عرض لها عارض آخر من
فقدان المطالب فيكون الهرم حاصلاً مستولياً والطالب لم يحضرها
ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعاً فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من
التزيد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع ولهذا يجري على
ألسنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة وهذا معناه

فاعتبره واتخذ منه قانوناً يصحح لك عدد الآباء في عمود النسب الذي تريده من قبل معرفة السنين الماضية إذا كنت قد استربت في عددهم وكانت السنون الماضية منذ أولهم محصلة لديك فعد لكل مائة من السنين ثلاثة من الآباء فإن نفدت على هذا القياس مع نفود عددهم فهو صحيح وإن نقصت عنه بجيل فقد غلط عددهم بزيادة واحد في عمور النسب وإن زادت بمثله فقد سقط واحد وكذلك تأخذ عدد السنين من عددهم إذا كان محصلاً لديك فتأمله تجده في الغالب صحيحاً والله يقدر الليل والنهار.

الفصل الثالث والعشرون

في حقيقة الملك وأصنافه

الملك منصب طبيعي للإنسان لأنا قد بينا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي ذلك إلى انقطاع النوع وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل

ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم ولا بد في ذلك من العصبية لما قدمناه من أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية وهذا الملك كما تراه منصب شريف تتوجه نحوه المطالبات ويحتاج إلى المدافعات ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبيات كما مر والعصبيات متفاوتة وكل عصبية فلها تحكم وتغلب على من يليها من قومها وعشيرها وليس الملك لكل عصبية وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور فمن قصرت به عصبيته عن بعضها مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته كما وقع لكثير من ملوك البربر في دولة الأغالبة بالقيروان ولملوك العجم صدر الدولة العباسية ومن قصرت به عصبيته أيضاً عن الاستعلاء على جميع العصبيات والضرب على سائر الأيدي وكان فوقه حكم غيره فهو أيضاً ملك ناقص لم تتم حقيقته وهؤلاء مثل أمراء النواحي ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة وكثيراً ما يوجد هذا في الدولة المتسعة النطاق أعني توجد ملوك على قومهم في النواحي القاصية يدينون بطاعة الدولة التي جمعتهم مثل صنهاجة مع العبيديين وزناتة مع الأمويين تارة والعبيديين تارة أخرى ومثل ملوك العجم في دولة بني العباس ومثل ملوك الطوائف من الفرس مع الإسكندر وقومه اليونانيين وكثير من هؤلاء فاعتبره تجده والله القاهر فوق عباده.

الفصـل السابع والأربعون

في كيفية طـروق الخلل للدولة

إعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين فلنذكر أولاً طروق الخلل في الشوكة والعصبية ثم نرجع إلى طروقه في المال والجباية واعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها كما قلناه إنما يكون بالعصبية وأنه لا بد من عصبية كبرى جامعة للعصائب مستتبعة لها وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة من عشيرة وقبيلة فإذا جاءت الدولة طبيعة الملك من الترف وجدع أنوف أهل العصبية كان أول ما يجدع أنوف عشيرته وذوي قرباه المقاسمين له في اسم الملك فيستبد في جدع أنوفهم بما بلغ من سوادهم لمكانهم من الملك والعـز والغلب فيحيط بهم هادمان وهما الترف والقهر ثم يصير القهر آخراً إلى القتل لما يحصل من مرض قلوبهم عند رسوخ الملك لصاحب الأمر فيقلب غيرته منهم إلى الخوف على ملكه فيأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة والترف الذي تعودوا الكثير منه فيهلكون ويقلون وتفسد عصبية صاحب الدولة منهم وهي العصبية الكبرى التي كانت تجمع بها العصائب وتستتبعها فتنحل عروتها وتضعف شكيمتهـا وتستبدل عنهـا بالبـطانة من مـوالي النعمة وصنـائـع

الإحسان وتتخذ منهم عصبية إلا أنها ليست مثل تلك الشدة الشكيمية لفقدان الرحم والقرابة منها وقد كنا قدمنا أن شأن العصبية وقوتها إنما هي بالقرابة والرحم لما جعل الله في ذلك فينفرد صاحب الدولة عن العشير والأنصار الطبيعية ويحس بذلك أهل العصائب الأخرى فيتجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبيعياً فيهلكهم صاحب الدولة ويتبعهم بالقتل واحداً بعد واحد ويقلد الآخر من أهل الدولة في ذلك الأول مع ما يكون قد نزل بهم من مهلكة الترف الذي قدمنا فيستولي عليهم الهلاك بالترف والقتل حتى يخرجوا عن صبغة تلك العصبية ويفشوا بعزتها وثورتها ويصيروا أوجز على الحماية ويقلون لذلك فتقل الحماية التي تنزل بالأطراف والثغور فتتجاسر الرعايا على بعض الدعوة في الأطراف ويبادر الخوارج على الدولة من الاعياص وغيرهم إلى تلك الأطراف لما يرجون حينئذٍ من حصول غرضهم بمبايعة أهل القاصية لهم وأمنهم من وصول الحامية إليهم ولا يزال ذلك يتدرج ونطاق الدولة يتضايق حتى تصير الخوارج في أقرب الأماكن إلى مركز الدولة وربما انقسمت الدولة عند ذلك بدولتين أو ثلاث على قدر قوتها في الأصل كما قلناه ويقوم بأمرها غير أهل عصبيتها لكن إذعاناً لأهل عصبيتها ولغلبهم المعهود واعتبر هذا في دولة العرب في الإسلام كيف انتهت أولاً إلى الأندلس والهند والصين وكان أمر بني أمية نافذاً في جميع العرب بعصبية بني عبد مناف حتى لقد أمر سليمان بن عبد الملك بدمشق بقتل عبد العزيز بن موسى بن نصير بقرطبة فقتل ولم يرد أمره ثم تلاشت عصبية بني

أمية بما أصابهم من الترف فانقرضوا وجاء بنو العباس فغضوا من أعنة بني هاشم وقتلوا الطالبيين وشردوهم فانحلت عصبية عبد مناف وتلاشت وتجاسر العرب عليهم فاستبد عليهم أهل القاصية مثل بني الأغلب بأفريقية وأهل الأندلس وغيرهم وانقسمت الدولة ثم خرج بنو أدريس بالمغرب وقام البربر بأمرهم إذعاناً للعصبية التي لهم وأمناً أن تصلهم مقاتلة أو حامية للدولة فإذا خرج الدعاة آخراً فيتغلبون على الأطراف والقاصية وتحصل لهم هناك دعوة وملك تنقسم به الدولة وربما يزيد ذلك متى زادت الدولة تقلصاً إلى أن ينتهي إلى المركز وتضعف البطانة بعد ذلك بما أخذ منها الترف فتهلك وتضمحل وتضعف الدولة المنقسمة كلها وربما طال أمدها بعد ذلك فتستغني عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل إيالتها وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة فيستغني بذلك عن قوة العصائب ويكفي صاحبها بما حصل لها في تمهيد أمرها الإجراء على الحامية من جندي ومرتزق ويعضد ذلك ما وقع في النفوس عامة من التسليم فلا يكاد أحد يتصور عصياناً أو خروجاً إلا والجمهور منكرون عليه مخالفون له فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده وربما كانت الدولة في هذا الحال أسلم من الخوارج والمنازعة لاستحكام صبغة التسليم والانقياد لهم فلا تكاد النفوس تحدث سرها بمخالفة ولا يختلج في ضميرها انحراف عن الطاعة فيكون أسلم من الهرج والانتقاض الذي يحدث من

العصائب والعشائر ثم لا يزال أمر الدولة كذلك وهي تتلاشى في ذاتها شأن الحرارة الغريزية في البدن العادم للغذاء إلى أن تنتهي إلى وقتها المقدور ولكل أجل كتاب ولكل دولة أمد والله يقدر الليل والنهار وهو الواحد القهار. وأما الخلل الذي يتطرق من جهة المال فاعلم أن الدولة في أولها تكون بدوية كما مر فيكون خلق الرفق بالرعايا والقصد في النفقات والتعفف عن الأموال فتتجافى عن الإمعان في الجباية والتحذلق والكيس في جمع الأموال وحسبان العمال ولا داعية حينئذٍ إلى الإسراف في النفقة فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال ثم يحصل الاستيلاء ويعظم ويستفحل الملك فيدعو إلى الترف ويكثر الإنفاق بسببه فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم بل يتعدى ذلك إلى أهل المصر ويدعو ذلك إلى الزيادة في أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة ثم يعظم الترف فيكثر الإسراف في النفقات وينتشر ذلك في الرعية لأن الناس على دين ملوكها وعوائدها ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس على أثمان البياعات في الأسواق لإدرار الجباية لما يراه من ترف المدينة الشاهد عليهم بالرفه ولما يحتاج هو إليه من نفقات سلطانه وأرزاق جنده ثم تزيد عوائد الترف فلا تفي بها المكوس وتكون الدولة قد استفحلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا فتمتد أيديهم إلى جمع المال من أموال الرعايا من مكس أو تجارة أو نقد في بعض الأحوال بشبهة أو بغير شبهة ويكون الجند في ذلك الطور قد تجاسر على الدولة بما لحقها من الفشل والهرم في العصبية فتتوقع ذلك منهم وتداوى بسكينة

العطايا وكثرة الإنفاق فيهم ولا تجد عن ذلك وليجة وتكون جباة الأموال في الدولة قد عظمت ثروتهم في هذا الطور بكثرة الجباية وكونها بأيديهم وبما اتسع لذلك من جاههم فيتوجه إليهم باحتجان الأموال من الجباية وتفشو السعاية فيهم بعضهم من بعض للمنافسة والحقد فتعمهم النكبات والمصادرات واحداً واحداً إلى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالهم ويفقد ما كان للدولة من الأبهة والجمال بهم وإذا اصطلمت نعمتهم تجاوزتهم الدولة إلى أهل الثروة من الرعايا سواهم ويكون الوهن في هذا الطور قد لحق الشوكة وضعفت عن الاستطالة والقهر فتنصرف سياسة صاحب الدولة حينئذٍ إلى مداراة الأمور ببذل المال ويراه أرفع من السيف لقلة غنائه فتعظم حاجته إلى الأموال زيادة على النفقات وأرزاق الجند ولا يغني فيما يريد ويعظم الهرم بالدولة ويتجاسر عليها أهل النواحي والدولة تنحل عراها في كل طور من هذه إلى أن تفضي إلى الهلاك وتتعوض من الاستيلاء الكلل فإن قصدها طالب انتزعها من ايدي القائمين بها وإلا بقيت وهي تتلاشى إلى أن تضمحل كالذبال في السراج إذا فني زيته وطفىء والله مالك الأمور ومدبر الأكوان لا إله إلا هو.

الفصل الثامن عشر

في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها موذنة بفساده

قد بينا لك فيما سلف أن الملك والدولة غاية للعصبية وأن

الحضارة غاية للبداوة وأن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس كما أن للشخص الواحد من اشخاص المكونات عمراً محسوساً وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضاً كذلك لأنه غاية لا مزيد وراءها وذلك أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها والحضارة كما علمت هي التفنن في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل وللتأنق في كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداوة وعدم التأنق فيها وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤنات التي تطالب بها العوائد ويعجز وينكب عن الوفاء بها. وبيانه أن المصر بالتفنن في الحضارة تعظم نفقات أهله والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل وقد كنا قدمنا أن المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجته ثم تزيدها المكوس غلاء لأن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة في استفحالها وهو زمن

وضع المكوس في الدول لكثرة خرجها حينئذٍ كما تقدم والمكوس تعود إلى البياعات بالغلاء لأن السوقة والتجار كلهم يحتسبون على سلعهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤنة أنفسهم فيكون المكس لذلك داخلاً في قيم المبيعات وأثمانها فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الإسراف ولا يجدون وليجة عن ذلك لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الإملاق والخاصة ويغلب عليهم الفقر ويقل المستامون للمبائع فتكسد الأسواق ويفسد حال المدينة وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف وهذه مفسدات في المدينة على العموم في الأسواق والعمران وأما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الإيمان والربا في البياعات ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوي المحارم الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك وتجدهم أيضاً أبصر بالمكر والخديعة يدفعون بذلك ما عساه أن ينالهم من القهر وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح حتى

يصير ذلك عادةً وخلقاً لأكثرهم إلا من عصمه الله ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن أهمل عن التأديب وغلب عليه خلق الجوار وإن كانوا أهل أنساب وبيوتات وذلك أن النـاس بشر متمـاثلون وإنما تفـاضلوا وتميزوا بـالخلق واكتسـاب الفضـائـل واجتناب الرذائل فمن استحكمت فيه لم ينفعه زكاء نسبه ولا طيب منبته ولهذا تجد كثيراً من أعقاب البيوت وذوي الأحساب والأصالة وأهـل الدول منـطرحين في الغمـار منتحلين للحرف الدنيئة في معاشهم بما فسد من أخلاقهم وما تلونوا به من صبغة الشر والسفسفة وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها وهو معنى قوله تعالى وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحـق عليها القول فدمرناها تدميراً ووجهه حينئذٍ أن مكاسبهم حينئـذٍ لا تفي بحاجـاتهم لكثرة العـوائد ومطالبة النفس بهـا فلا تستقيم أحـوالهم وإذا فسدت أحـوال الأشخاص واحداً واحداً اختل نظام المدينة وخربت وهذا معنى ما يقوله بعض أهل الخواص أن المدينة إذا كثر فيها غرس النارنج تأذنت بالخراب حتى أن كثيراً من العامة يتحامى غرس النارنج بالدور وليس المراد ذلك ولا أنه خاصية في النارنج وإنما معناه أن البساتين وإجراء المياه هو من توابع الحضارة ثم إن النارنج والليّة والسرو وأمثال ذلك مما لا طعم فيه ولا منفعة هو من غايـة الحضارة إذ لا يقصد بها في البساتين إلا أشكالها فقط ولا تغرس إلا بعد التفنن في مذاهب الترف وهذا هو الطور الذي يخشى

معه هلاك المصر وخرابه كما قلناه ولقد قيل مثل ذلك في الدفلى وهو من هذا الباب إذ الدفلى لا يقصد بها إلا تلون البساتين بنورها ما بين أحمر وأبيض وهو من مذاهب الترف. ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ فيفضي ذلك إلى فساد النوع فافهم ذلك واعتبر به أن غاية العمران هي الحضارة والترف وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته إما عجزاً لما حصل له من الدعة أو ترفعاً لما حصل له من المربى في النعيم والترف وكلا الأمرين ذميم وكذا لا يقدر على دفع المضار واستقامة خلقه للسعي في ذلك والحضري بما قد فقد من خلق الإنسان بالترف والنعيم في قهر التأديب فهو بذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه ثم هو فاسد أيضاً غالباً بما فسدت منه العوائد وطاعتها وما تلونت به النفس من مكانتها كما قررناه إلا في الأقل النادر وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة وبها الاعتبار كأن الذين يتربون على الحضارة وخلقها موجودن في كل دولة فقد تبين أن الحضارة هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة والله سبحانه وتعالى كل يوم هو في شأن لا يشغله شأن عن شأن.

الفصــل الثاني

في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه

إعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله وهو مفعل من العيش كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل إلا بهذه جعلت موضعاً له على طريق المبالغة ثم إن تحصيل الرزق وكسبه إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف ويسمى مغرماً وجباية وإما أن يكون من الحيوان الوحشي بافتراسه وأخذه برميه من البر أو البحر ويسمى اصطياداً وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس في منافعهم كاللبن من الأنعام والحرير من دوده والعسل من نحله أو يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته ويسمى هذا كله فلحاً وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية إما في مواد معينة وتسمى الصنائع من كتابة ونجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك أو في مواد غير معينة وهي جميع الامتهانات والتصرفات وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض أما بالتقلب بها في البلاد واحتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها ويسمى هذا تجارة فهذه وجوه المعاش وأنصافه وهي معنى ما ذكره المحققون من أهل الأدب والحكمة كالحريري وغيره فإنهم قالوا المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش فلا حاجة بنا إلى ذكرها وقد

تقدم شيء من أحوال الجبايات السلطانية وأهلها في الفصل الثاني وأما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوه طبيعية للمعاش أما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها بالذات إذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر ولا علم ولهذا تنسب في الخليقة إلى آدم أبي البشر وأنه معلمها والقائم عليها إشارة إلى أنها أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة وأما الصنائع فهي ثانيتها ومتأخرة عنها لأنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار ولهذا لا يوجد غالباً إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثانٍ عنه ومن هذا المعنى نسبت إلى أدريس الأب الثاني للخليقة فإنه مستنبطها لمن بعده من البشر بالوحي من الله تعالى وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة ولذلك أباح الشرع فيه المكاسبة لما أنه من باب المقامرة إلا أنه ليس أخذ المال الغير مجاناً فلهذا اختص بالمشروعية.

الفصل السابع عشر

في علم المنطق

وهو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات وذلك أن الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس وجميع الحيوانات

مشتركة في هذا الإدراك من الناطق وغيره وإنما يتميز الإنسان عنها بإدراك الكليات وهي مجردة من المحسوسات وذلك بأن يحصل في الخيـال من الأشخاص المتفقـة صورة منـطبقة عـلى جميع تلك الأشخاص المحسوسـة وهي الكلي ثم ينـظر الذهن بـين تلك الأشخاص المتفقة وأشخاص أخرى توافقها في بعض فيحصل له صورة تنطبق أيضاً عليهما باعتبار ما اتفقا فيه ولا يزال يرتقي في التجريد إلى الكل الذي لا يجد كلياً آخر معه يوافقه فيكون لأجل ذلك بسيطاً وهذا مثل ما يجرد من أشخاص الإنسان صورة النوع المنطبقة عليها ثم ينظر بينه وبين الحيوان ويجرد صورة الجنس المنطبقة عليها ثم بينهما وبين النبات إلى أن ينتهي إلى الجنس العالي وهو الجوهر فلا يجد كلياً يوافقه في شيء فيقف العقل هنالك عن التجريد ثم إن الإنسان لما خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم والصنائع وكان العلم إما تصوراً للماهيات ويعني به إدراك ساذج من غير حكم معه وإما تصديقاً أي حكمًا بثبوت أمر لأمر فصار سعي الفكر في تحصيل المطلوبات إما بأن تجمع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف فتحصل صورة في الذهن كلية منطبقة على أفراد في الخارج فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص وإما بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له ويكون ذلك تصديقاً وغايته في الحقيقة راجعة إلى التصور لأن فائدة ذلك إذا حصل إنما هي معرفة حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم وهذا السعي من الفكر قد يكون بطريق صحيح وقد يكون بـطريق فاسـد فاقتضى ذلـك تمييز

الطريق الذي يسعى به الفكر في تحصيل المطالب العلمية ليتميز الصحيح من الفاسد فكان ذلك قانون المنطق وتكلم فيه المتقدمون أول ما تكلموا به جملًا جملًا ومفترقاً ولم تهذب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان أرسطو فهذب مباحثه ورتب مسائله وفصوله وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها ولذلك يسمى بالمعلم الأول وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى النص وهو يشتمل على ثمانية كتب أربعة منها في صورة القياس وأربعة في مادته وذلك أن المطالب التصديقية على أنحاء فمنها ما يكون المطلوب فيه اليقين بطبعه ومنها ما يكون المطلوب فيه الظن وهو على مراتب فينظر في القياس من حيث المطلوب الذي يفيده وما ينبغي أن تكون مقدماته بذلك الاعتبار ومن أي جنس يكون من العلم أو من الظن وقد ينظر في القياس لا باعتبار مطلوب مخصوص بل من جهة إنتاجه خاصة ويقال للنظر الأول إنه من حيث المادة ونعني به المادة المنتجة للمطلوب المخصوص من يقين أو ظن ويقال للنظر الثاني إنه من حيث الصورة وإنتاج القياس على الإطلاق فكانت لذلك كتب المنطق ثمانية. الأول في الأجناس العالية التي ينتهي إليها تجريد المحسوسات وهي التي ليس فوقها جنس ويسمى كتاب المقولات. والثاني في القضايا التصديقية وأصنافها ويسمى كتاب العبارة. والثالث في القياس وصورة إنتاجه على الإطلاق ويسمى كتاب القياس وهذا آخر النظر من حيث الصورة. ثم الرابع كتاب البرهان وهو النظر في القياس المنتج لليقين وكيف يجب أن تكون مقدماته يقينية ويختص

بشروط أخرى لإفادة اليقين مذكورة فيه مثل كونها ذاتية وأولية وغير ذلك وفي هذا الكتاب الكلام في المعرفات والحدود إذ المطلوب فيها إنما هو اليقين لوجوب المطابقة بين الحد والمحدود لا تحتمل غيرها فلذلك اختصت عند المتقدمين بهذا الكتاب. والخامس كتاب الجدل وهو القياس المفيد قطع المشاغب وإفحام الخصم وما يجب أن يستعمل فيه من المشهورات ويختص أيضاً من جهة إفادته لهذا الغرض بشروط أخرى من حيث إفادته لهذا الغرض وهي مذكورة هناك وفي هذا الكتاب يذكر المواضع التي يستنبط منها صاحب القياس قياسه وفيه عكوس القضايا. والسادس كتاب السفسطة وهو القياس الذي يفيد خلاف الحق ويغالط به المناظر صاحبه وهو فاسد وهذا إنما كتب ليعرف به القياس المغالطي فيحذر منه. والسابع كتاب الخطابة وهو القياس المفيد ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم وما يجب أن يستعمل في ذلك من المقالات. والثامن كتاب الشعر وهو القياس الذي يفيد التمثيل والتشبيه خاصة للإقبال على الشيء أو النفرة عنه وما يجب أن يستعمل فيه من القضايا التخيلية هذه هي كتب المنطق الثمانية عند المتقدمين ثم إن حكماء اليونانيين بعد أن تهذبت الصناعة ورتبت رأوا أنه لا بد من الكلام في الكليات الخمس المفيدة للتصور فاستدركوا فيها مقالة تختص بها مقدمة بين يدي الفن فصارت تسعاً وترجمت كلها في الملة الإسلامية وكتبها وتداولها فلاسفة الإسلام بالشرح والتلخيص كما فعله الفارابي وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس ولابن سينا كتاب

الشفاء استوعب فيه علوم الفلسفة السبعة كلها ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته وهي الكلام في الحدود والرسوم نقلوها من كتاب البرهان وحذفوا كتاب المقولات لأن نظر المنطقي فيه بالعرض لا بالذات والحقوا في كتاب العبارة الكلام في العكس لأنه من توابع الكلام في القضايا ببعض الوجوه ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادة وحذفوا النظر فيه بحسب المادة وهي الكتب الخمسة البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وربما يلم بعضهم باليسير منها إلماماً وأغفلوها كأن لم تكن هي المهم المعتمد في الفن ثم تكلموا فيما وضعوه من ذلك كلاماً مستبحراً ونظروا فيه من حيث إنه فن برأسه لا من حيث إنه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتسع وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب ومن بعده أفضل الدين الخونجي وعلى كتبه معتمد المشارقة لهذا العهد وله في هذه الصناعة كتاب كشف الأسرار وهو طويل واختصر فيها مختصر الموجز وهو حسن في التعليم ثم مختصر الجمل في قدر أربعة أوراق أخذ بمجامع الفن وأصوله فتداولة المتعلمون لهذا العهد فينتفعون به وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن وهي ممتلئة من ثمرة المنطق وفائدته كما قلناه والله الهادي للصواب.

الفصـل الرابع والعشرون

في ابطال الفلسفة وفساد منتحيها

هذا الفصل وما بعده مهم لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فـإنها بعض من مدارك العقـل وهؤلاء يسمون فـلاسفة جمـع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب الحكمة فبحثوا عن ذلـك وشمروا له وحوموا على إصابة الغرض منه ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييزه بين الحق والباطل وسموه بالمنطق ومحصل ذلك أن النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية فيجرد منها أولاً صور منطبقة على جميع الأشخاص كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في طين أو شمع وهـذه مجردة من

المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل ثم تجرد من تلك المعاني الكلية إذا كانت مشتركة مع معان أخرى وقد تميزت عنها في الذهن فتجرد منها معان أخرى وهي التي اشتركت بها ثم تجرد ثانياً إن شاركها غيرها وثالثاً إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص ولا يكون منها تجريد بعد هذا وهي الأجناس العالية وهذه المجردات كلها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المعقولات الثواني فإذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة وطلب تصور الوجود كما هو فلا بد للذهن من إضافة بعضها إلى بعض ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني ليحصل تصور الوجود تصوراً صحيحاً مطابقاً إذا كان ذلك بقانون صحيح كما مر وصنف التصديق الذي هو تلك الإضافة والحكم متقدم عندهم على صنف التصور في النهاية والتصور متقدم عليه في البداءة والتعليم لأن التصور التام عندهم هو غاية الطلب الإدراكي وإنما التصديق وسيلة له وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدم التصور وتوقف التصديق عليه فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو ثم يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلها ما في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين. وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت إليه وهو الذي فرعوا عليه قضايا أنظارهم أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس ثم ترقى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من

قبل الحركة والحس في الحيوانات ثم احسوا من قوى النفس بسلطان العقل ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان ثم أنهوا ذلك نهاية عدد الآحاد وهي العشر تسع مفصلة ذواتها جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر ويزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة إلى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف في كلماتهم وإمام هذه المذاهب الذي حصل مسائلها ودون علمها وسطر حججها فيما بلغنا في هذه الأحقاب هو أرسطو المقدوني من أهل مقدونية من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون وهو معلم الإسكندر ويسمونه المعلم الأول على الإطلاق يعنون معلم صناعة المنطق إذ لم تكن قبله مهذبة وهو أول من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها ولقد أحسن في ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدهم في الإلهيات ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان

العربي تصفحها كثير من أهل الملة وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة لعهد سيف الدولة وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بني بويه بأصبهان وغيرهما. واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك ويخلق ما لا تعلمون وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم إلا ما لا يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين فأين اليقين الذي يجدونه فيها وربما يكون تصرف الذهن أيضاً في المعقولات الأول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدها

في الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذٍ يقينياً بمثابة المحسوسات إذ المعقولات الأول أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها فنسلم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها. وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية وقال كبيرهم أفلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى أينين وإنما يقال فيها بالأخلاق والأولى يعني الظن وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان أولاً فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية

عندهم وأما قولهم إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فقول مـزيف مردود وتفسيـره أن الإنسان مركب من جزءين أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به ولكل واحد من الجزءين مدارك مختصة به والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة كيف يبتهج بما يبصره من الضوء وبما يسمعه من الأصوات فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكـون أشد وألـذ فالنفس الـروحانيـة إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنهما وهذا الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم وإنما يحصل بكشف حجـاب الحس ونسيـان المـدارك الجسمـانيـة بـالجملة والمتصوفة كثيراً ما يعنون بحصول هذا الإدراك للنفس بحصول هذه البهجة فيحاولون بالرياضة إماتة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من الدماغ وليحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانية يحصل لهم بهجة ولذة لا يعبر عنهما وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مسلم لهم وهو مع ذلك غير وافٍ بمقصودهم فأما قولهم إن البراهين والأدلة العقلية محصلة لهذا النوع من الإدراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيته إذ البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية لأنها بالقوى

الدماغية من الخيال والفكر والذكر ونحن نقول إن أول شيء نعني به في تحصيل هذا الإدراك إماتة هذه القوى الدماغية كلها لأنها منازعة له فادحة فيه وتجد الماهر منهم عاكفاً على كتاب الشفاء والإشارات والنجاء وتلاخيص ابن رشد للقص من تأليف أرسطو وغيره يبعثر أوراقها ويتوثق من براهينها ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها ومستندهم في ذلك ما ينقلونه عن أرسطو والفارابي وابن سينا أن من حصل له إدراك العقل الفعال واتصل به في حياته فقد حصل حظه من هذه السعادة والعقل الفعال عندهم عبارة عن أول رتبة ينكشف عنها الحس من رتب الروحانيات ويحملون الاتصال بالعقل الفعال على الإدراك العلمي وقد رأيت فساده وإنما يعني أرسطو وأصحابه بذلك الاتصال والإدراك إدراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة وهو لا يحصل إلا بكشف حجاب الحس وأما قولهم إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضاً لأنا إنما تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مدركاً آخر للنفس من غير واسطة وأنها تبتهج بإدراكها ذلك ابتهاجاً شديداً وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الأخروية ولا بد بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة وأما قولهم إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه وبينا فساد ذلك وإن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفي إدراكه

بجملته روحانياً أو جسمانياً والذي يحصل من جميع ما قررناه من مذاهبهم أن الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية أدرك إدراكاً ذاتياً له مختصاً بصنف من المدارك وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا وليس بعام الإدراك في الموجودات كلها إذ لم تنحصر وأنه يبتهج بذلك النحو من الإدراك ابتهاجاً شديداً كما يبتهج الصبي بمداركه الحسية في أول نشوءه ومن لنا بعد ذلك بإدراك جميع الموجودات أو بحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع إن لم نعمل لها هيهات هيهات لما توعدون وأما قولهم إن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وإصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبني على أن ابتهاج للنفس بإدراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الإدراكات الجسمانية والروحانية فهذا التهذيب الذي توصلوا إلى معرفته إنما نفعه في البهجة الناشئة عن الإدراك الروحاني فقط الذي هو على مقاييس وقوانين وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق فأمر لا يحيط به مدارك المدركين وقد تنبه لذلك زعيمهم أبو علي ابن سينا فقال في كتاب المبدأ والمعاد ما معناه إن المعاد الروحاني وأحواله هو مما يتوصل إليه بالبراهين العقلية والمقاييس لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة فلنا في البراهين عليه سعة وأما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان لأنه ليس على نسبة

واحدة وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية فلينظر فيها وليرجع في أحواله إليها فهذا العلم كما رأيته غير وافٍ بمقاصدهم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجج والاستدلالات لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار هذه ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم ومضارها ما علمت فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من معاطبها والله الموفق للصواب وللحق والهادي إليه وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

المراجع

١) علم الإجتماع الخلدوني

أ) ابن خلدون

- لقد حوَّل إبن خلدون جملة من الوقائع المبعثرة التي تخلو ظاهرياً من اللحمة كما تخلو من أي بُعْد أو معنى عميق، إلى مجموعة متناسقة خاضعة لتطور معقد لكنه منطقي. يوفِّر هذا النظام تفسير مختلف التغيرات التاريخية. ولا شك أن البحث عن تفسير منطقي للإضطرابات التي تعاني منها أفريقيا الشمالية يفضي بنا إلى مفهوم التاريخ كعلم مخصوص.
- صنَّف إبن خلدون جزءاً مهمًا من مقدمته في قلعة سلام في الفترة الممتدة من تموز حتى تشرين الأول سنة ١٣٧٧.
- تتألف تلك المقدمة التي داوم إبن خلدون على تدبيجها حتى أواخر حياته من ثلاثة كتب. وأُنجز الكتابان الأولان في معظمها بين سنة ١٣٧٥ وسنة ١٣٧٨، بينما أُتم المصنف الأخير

بعد ذلك بكثير، وهو لا يمثل بالنسبة لتاريخ أفريقيا الشمالية ولا بالنسبة للمنهج التاريخي عموماً، نفس الفائدة التي يقدمها الكتابان الأولان اللذان يتضمان عرض مفهوم الخلدونية للتاريخ (أي مفهومها للعلم وموضوع علم الإجتماع خصوصاً). كما يتضمنان تحليل البنى الاجتماعية والسياسية في المغرب، بالإضافة إلى عرض ذلك النظام المتكامل الذي تنضوي تحته عقلانياً وعضوياً عناصر كل طبيعة يشكل مجموعها مادة التاريخ. الكتابان الأولان يجسدان صورة المرجع الذي ينير محتوى ما نسميه «بالعمران البدوي» و«العمران الحضري» وما ندعوه أيضاً «بتاريخ البربر» الذي هو عرض للتاريخ الاجتماعي في أفريقيا الشمالية خلال سبعة قرون.

إذن تعتبر المقدمة وتاريخ البربر جزءين متكاملين.

وهكذا كان النتاج العلمي نقطة إنطلاق إبن خلدون بغية فهم موضوع العلم الاجتماعي الذي يدعوه «العمران». ويمكن لهذا اللفظ أن يعني أيضاً علمًا جديداً. وحاول إبن خلدون بالتالي أن يعي الأزمة التي كان المغرب يعانيها في القرن الرابع عشر. ولقد أفضى به البحث عن الأسباب الجذرية إلى بلورة مفهوم شامل يختص بالمجتمع وبتطوره عموماً.

- ويبدو علم الإجتماع الخلدوني في مجمل المقدمة على الشكل التالي:

١ ـ الكتاب الأول (٤٢٢ ص).

ـ مقدمة: في فضل علم التاريخ، وتحقيق مذاهبه، والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام، وذكر شيء من أسبابها.

ـ الباب الأول: في العمران البشري على الجملة، وفيه ست مقدمات: (الأولى) في أنَّ الإجتماع الإنساني ضروري، (والثانية والثالثة والرابعة والخامسة) في قسط العمران من الأرض، وفي الأقاليم وتأثير الهواء في ألوان البشر وأخلاقهم، وشؤون معاشهم، (والسادسة) في الوحي، والرؤيا، وفي أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو الرياضة، وفي حقيقة النبوة والكهانة والعرافة.

ـ الباب الثاني: في العمران البدوي والأمم الوحشية، والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال.

٢) الكتاب الثاني: (١٦٦ ص).

ـ الباب الثالث: في الدول العامة، والملك، والخلافة، والمراتب السلطانية، وما يعرض في ذلك من الأحوال.

ـ الباب الرابع: في البلدان والأمصار، وسائر العمران، وما يعرض في ذلك من الأحوال.

ـ الباب الخامس: في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال.

٣ ـ الكتاب الثالث: (٤٣٤ ص)

ـ الباب السادس: في العلوم وأصنافها، والتعليم وطرقه، وسائر وجوهه، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال.

ب ـ علم الإجتماع الخلدوني

ـ بن عمار (سيغيا)، التفكير العلمي عند إبن خلدون. الجزائر، ١٩٧٩، ١٨٥ ص.

ـ برشي (سوردون). مجموعة النصوص الاجتماعية المتضمنة في المقدمة. الجزائر، المكتبة الجامعية، ١٩٥١، ٣٥٩ ص.

ـ بيرك (جاك) العرب من الأمس إلى اليوم، باريس، ١٩٦٠، ٢٨٤ ص.

ـ بيرك (جاك) المغرب خلال الحربين. باريس، ١٩٦٢، ٤٤٧ ص.

ـ بيرك (جاك)، شارني (ج . ب) الإزدواجية في الحضارة العربية. باريس، انترويوس، ١٩٦٨، ٤٧٦ ص.

ـ برتيي (أ .). البربر بين الإسلام والغرب. بويو لاسيون، ١٩٤٧.

- برتراند (لويس). القديس أوغوسطينوس (١٩١٣) - حول القديس أوغوسطينوس (١٩١٨). مدن الذهب (١٩٢١) - أعداد نشرتها الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩٥٦.
- بلاشير (ر.). مسألة محمد. باريس (بوف) ١٩٥٢، ١٩٥ ص.
- بلوش (مارك). المجتمع الإقطاعي، نشوء رابطة التبعية. باريس ١٩٥٨.
- بوتول (غاستون). إبن خلدون، فلسفته الاجتماعية.
- بوتروش (ر.) البربرية الشرقية في ظل المحافظين. باريس، ١٩٤٧، جزءان، ٤٧٦ ص.
- كاهين (ك). مساهمة في تاريخ الإقطاع. الحوليات الاجتماعية والحضارية. كانون الثاني - آذار، ١٩٥٣.
- كاهين (كلود). أمثولات في التاريخ الإسلامي. باريس، سايديس، ١٩٥٨.
- كاهين (كلود)، ملاحظات حول تاريخ الحماية. متفرقات لويس ماسينيون، ١٩٥٧.
- شاتولي (ف.) ولادة التاريخ؛ باريس، منشورات (مينوي).
- سوريي (أ). الأخلاق عند إبن خلدون، الجزائر ١٩٧٨.
- دوراسي (سيلفستر) إبن خلدون، باريس ١٨٤٤، و١٨٦٢.

- اينان (محمد) إبن خلدون، حياته ونتاجه، باريس، لاهور، ١٩٠١، كتاب بالإنكليزية.
- غراديت (لويس)، الأزمة الإسلامية. باريس ١٩٥٤.
- غوتيي (و . ف)، أغراف وتقاليد المسلمين، الحوليات، ٧٧٢، ١٩٥٦.
- غوتيي (و . ف)، ماضي أفريقيا الشمالية.
- غودليي، مفهوم طريقة الإنتاج الآسيوي في العصور الحديثة. الأفكار، ١١٤، ٨ نيسان ١٩٦٤ و١٢٢ آب ١٩٦٥.
- آمر بورغستال. نتاج إبن خلدون الجريدة الآسيوية، ١٨٢٢.
- إبن خلدون. تاريخ البربر، III، ترجمة دوسلان.
- إبن خلدون. المقدمة، الجزء الأول والثاني. ترجمة دوسلان.
- إبن خلدون، رحلة الغرب والشرق، سيرة، باريس منشورات سينباد، ١٩٨٠.
- إبن خلدون مقالة في التاريخ العام، المقدمة، ترجمة جديدة. باريس، سينباد، ١٩٦٨ - ١٩٦٧ - ثلاثة أجزاء.
- جوليان (ش . أ)، كورتوا. تاريخ أفريقيا الشمالية، منذ نشأتها حتى الفتوحات، باريس (بايو)، ١٩٥١، ٣٢٩ ص.
- جوليان (ش . أ .)، تاريخ أفريقيا الشمالية، الجزائر. عصور المغرب المظلمة.

- لابيكا (ج). السياسة والدين عند إبن خلدون. محاولة في الإيديولوجية الإسلامية. الجزائر ١٩٦٨.
- لابيكا (ج). الدين عند إبن خلدون. الفكر، تشرين الأول ١٩٦٥.
- لاكوست (إيفس). إبن خلدون، ولادة التاريخ. ماضي العالم الثالث، باريس ـ ماسبيرو، ١٩٧٨، ٢٥٩ ص.
- لومبارد (م .). الذهب الإسلامي من القرن السابع حتى القرن الحادي عشر. الحوليات، مجتمعات وحضارات، ١٩٤٧.
- مهدي (موشيم). فلسفة إبن خلدون التاريخية، ١٩٥٧.
- ماركيس (ج). العرب في البربرية، الحوليات، ٤، ١٩٥٦.
- ماركيس (ج) مئة وخمس وعشرون سنة من علم الإجتماع المغربي. الحوليات، ٣، ١٩٥٦.
- ماركيس (ج)، تاريخ ومؤرخو الجزائر.
- ميزيان (أ .) أفكار إبن خلدون الاقتصادية. الجزائر، معهد العلوم الاجتماعية، دوكتورا دولة، ١٩٨٠، ٧٢٢ ص.
- مونتيل (فانسون). المقالة العامة. ترجمة نتاج إبن خلدون، باريس، ١٩٧٩، ثلاثة أجزاء.
- ناصيف (نصار). فكر إبن خلدون الواقعي، باريس.
- نوسشي (أ .)، برونان (أ .)، لاكوست (إيفس). الجزائر

ماضياً وحاضراً. باريس، المنشورات الاجتماعية، ١٩٦٠، ٤٦٢ ص.
- أُمليل (م .). منهجية إبن خلدون، الرباط، منشورات الرباط، ١٩٧٨، ٢٢٩ ص.
- روزنتال (إيروين). المقدمة، ترجمة ١٩٥٨.
- تيراس، تاريخ المغرب، باريس، ١٩٣٠، ٤٦٢ ص.
- وايتفوجيل (ك .). الاستبداد الشرقي. باريس، (مينوي)، ١٩٦٤، ٦٦٨ ص.

II - العلوم الاجتماعية - المراجع العامة

- أندرسون (بيري). الانتقال من القديم إلى الاقطاعية. باريس، ماسبيرو، ١٩٧٧، ٤٢٧ ص.
- أندرسون (بيري). الدولة المطلقة. I) أوروبا الشرقية II) أوروبا الغربية، باريس، ماسبيرو، ١٩٧٨، ٤٠٥ صفحات ٤٠٥ ص.
- إنسارت (بيير)، ماركس والفوضوية. محاولة تدور حول علم الاجتماع عند سان سيمون، برودون، وماركس.
باريس، (بوف) ١٩٦٩، ٥٦٠ ص. (مكتبة علم الإجتماع المعاصر.
- إنسارت (بيير)، ماركس ونظرية الوهم الاجتماعي، دفاتر علم

الإجتماع الدولية، ١٩٦٨.
- إنسارت (بيير)، التمويه الإيديولوجي، دفاتر علم الإجتماع الدولية، ١٩٧٢.
- إنسارت (بيير) الإيديولوجيات السياسية. باريس، (بوف) ١٩٧٤، ٢١٥ ص.
- إنسارت (بيير). سان سيمون: «نظرية النظم السياسية». البحث الإجتماعي، ٥٣، كانون الثاني - آذار ١٩٧٥.
- إنسارت (بيير). الإيديولوجية الستراتيجية والستراتيجية السياسية. دفاتر علم الإجتماع الدولية، ١٩٧٧.
- إنسارت (بيير) اللاعقلانية والإيديولوجية السياسية. سانبوزيون، العقلانية. أوتوا، جامعة أتوا، ١٩٧٧.
- إنسارت (بيير). الإيديولوجيات، الصراعات، والسلطة. باريس، (بوف)، ١٩٧٧، ٢٠٠ ص. (منشورات علم الإجتماع الحاضر).
- باشلاز (غاستون) محاولة في المعرفة المقاربة. باريس، (فران)، ١٩٢٨، ٣١٠ ص.
- باشلار (غاستون). تكوُّن الروح العلمية، باريس، (فران) ١٩٢٩، ٢٥٦ ص.
- بيتلهايم (شارل). مسائل التخطيط النظرية والتطبيقية. باريس،

ماسبيرو، ٣٠٤ ص.
- باشلار (غاستون). قيمة النسبية الإستقرائية. باريس، (فران)، ١٩٢٩، ٢٥٦ ص.
- بيتلهايم (شارل). الحساب الاقتصادي وأشكال الملكية. باريس، ماسبيرو، ١٩٧٠، ١٣٠ ص.
- بودون (ريمون). أزمة علم الإجتماع. باريس، دروز، ٣٢٧ ص.
- بورديو (بيير) شامبوردون (ج . ك)، باسورون (ج . ك). مهنة علم الإجتماع. باريس، موتون بوردا، ١٩٦٨، ٤٣٠ ص.
- دالومانيو (جون - لوك). بناءالاشتراكية والثورة. محاول في الانتقال إلى الاشتراكية. باريس، ماسبيرو، ١٩٧٥، ٤٠٥ صفحات.
- ديكارت (رونيه). مقالة المنهج. باريس، لاروس، ٤٨ ص. (الكلاسيك).
- دويدار (محمد). العلوم الاجتماعية والاقتصاد. الجزائر، ١٩٧٩، ٣٢ ص.
- دوراند (كلود)، العمل المقيد، باريس، ١٨٣ ص.
- دوركايم (إميل). تقسيم العمل الاجتماعي.
- دوركايم (إميل). قواعد المنهج السوسيولوجي. باريس، (بوف). الطبعة الثامنة عشرة، ١٩٧٣.

- دوفيرجي (موريس). علم الاجتماع السياسي. باريس، (بوف) ١٩٦٦، ٥٠٦ ص.
- دوفينيو (جون). دوركايم، حياته، نتاجه، مع عرض لفلسفته. باريس، (بوف)، ١٩٦٥.
- فوجيرولاس (بيير). الماركسية في المناقشة. باريس، ١٩٥٩.
- فوجيرولاس (بيير) الفلسفة في المناقشة. باريس، دونويل، ١٩٦٠.
- فوجيرولاس(بيير). التناقض والكلية، انبثاق وانتشار الجدل. باريس، مينوي، ١٩٦٤.
- فوجيرولاس (بيير). ماركس، فرويد والثورة الاجتماعية. باريس، إنتروبوس، ١٩٧٢.
- فوجيرولاس (بيير). ضد ليفي شتراوس، لاكان، وألتوسير. باريس، سافيلان، ١٩٧٦.
- فوجيرولاس (بيير). الثورة البروليتارية وم آزق البورجوازية الصغيرة. باريس، إنتروبوس، ١٩٧٦.
- فوجيرولاس (بيير). العلوم الاجتماعية والماركسية. باريس، بايو، ١٩٧٩، ٢٧١ ص.
- فوجيرولاس (بيير). المراحل الاجتماعية المعاصرة. باريس، بايو، ١٩٨٠، ٣٠٠ ص.

- فوراشيي (جون). شروط الروح العلمية. باريس، غاليمار، ١٩٦٥، ٢٥٦ ص. منشورات (إيداي، ٩٦).
- فرانك (أ . ج). تقدم التخلف، باريس، ماسبيرو، ١٩٧٠، ٢٩١ ص.
- فريدمان (جورج)، القوة والحكمة. باريس، غاليمار، ١٩٧٠، ٥١٢ ص.
- غالبرات (جون كنيت). الحالة الصناعية الجديدة، محاولة في النظام الاجتماعي الأميركي. باريس، غاليمار، ١٩٦٨، ٤١٨ ص.
- غودليي (م .). العقلانية واللاعقلانية في الاقتصاد. باريس، ماسبيرو، ١٩٦٨، ٢٩٣ ص.
- لينين (ف .)، ما العمل؟ باريس، ١٩٦٦.
- لينين (ف .). الثقافة والثورة الثقافية. موسكو، ١٩٦٦.
- مالينوفسكي (ب)، مغامرو المحيط الغربي، باريس، غاليمار، ١٩٦٣، ٦٠٦ ص.
- ماوتسي تونغ. أعمال مختارة. بكين، اللغات الغربية، ١٩٦٦.
- ماركس (كارل). الرأسمال ـ الكتاب الأول، لابلياد
- ماركس (كارل) الإيديولوجية الألمانية، باريس، سوسيال، ١٩٦٨.

- ماركس (كارل)، الشهر الثامن عشر للويس بونابرت. باريس، سوسيال، ١٩٦٩.
- ماركس (كارل)، أنجلز (ف .)، العائلة المقدسة، باريس، سوسيال، ١٩٦٩.
- نافيل (بيير)، الأجر الاشتراكي، الجزء الثاني، انتروبوس، ١٩٧٠، ٤٨٧ ص.
- بارسونز (تالكوت). عناصر من أجل علم اجتماع العمل، ٤٨٢ ص.
- رامبو (بلاسيد)، المجتمع الريفي والتمدين، باريس، ٣٣٣ ص.
- سبنسر (هـ .). تصنيف العلوم، باريس، ١٩٢٣.
- توماس (لويس ـ فانسون)، الإيديولوجيات.
- النيغرو ـ أفريقية المعاصرة، «الفلسفة والعلوم الاجتماعية»، (داكار)، ١، ١٩٦٥.
- توماس (لويس ـ فانسون(. إنترويولوجية الموت. باريس (بايو)، ١٩٧٦.
- توماس (لويس فانسون). الموت والسلطة، باريس، بايوت، ١٩٧٨، ٢٠٥ ص. (المكتبة الصغيرة).
- تورين (ألين)، الوعي العمالي، باريس، ١٩٧٦٦.

- تـربتسكي (ليـون). كيف نتغلب عـلى الفـاشيـة، بـوشي - شاستيل، ١٩٧٣، ٣٦٨ ص.
- فيريت (ميشيل). المجال العمالي، بـاريس، أ . ، كولافـر، ٢٠٣ ص.
- ويبر (ماكس). العالم والسياسة، باريس، بلون، ١٩٦٥ .
- ويبر (ماكس). محـاولات في نظريـة العلم. باريس، بلون، ١٩٦٥، ٥٤٤ ص.
- ويبـر (ماكس). الاقتصـاد والمجتمـع، الجـزء الأول، بلون، ١٩٧١، ٦٥٠ ص.

فهـرس

منشورات عويدات ٨٥٩ / ١٩٨٣

Nouredine HAKIKI

Maître de Conférences à l'Université d'Alger

KHALDOUNISME, SCIENCES SOCIALES ET FONDEMENT DU POUVOIR POLITIQUE

Texte traduit en arabe
par
Elias KHALIL

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Paris

يعتبر ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع ومستحدث صنعته. ولقد كان له في هذا المجال فضل الريادة؛ إذ سبق علماء كثيرين إلى معالجة مواضيع تاريخية واجتماعية بأسلوب رصين له من المنهجية والموضوعية نصيب كبير. وتنبه مفكرون عديدون إلى أهمية هذا العالم، فانصبوا على دراسة مقدمته مفسِّرين ومحلِّلين. وها هو الدكتور حقيقي ينبري في هذه الأطروحة إلى عرض مسألة الخلدونية بروح موضوعية ودقة علمية وافية، فتنكشف له حقائق جديدة غفل عنها الدارسون؛ وهو لا يكتفي بالعرض والتحليل فقط، بل يعمد إلى المقارنة والموازنة، فيقابل بين مبادىء المدرسة الخلدونية ومبادىء العلوم الاجتماعية الغربية على مختلف مدارسها ومناهجها المتشعبة. وهكذا تغدو دراسته، على ايجازها، موسوعة اجتماعية مختصرة، تضم العديد والمعلومات القيِّمة التي لا يجدها القارىء في أكثر

إنه لعمل مدروس يضيف إلى المكتبة العربية مه يثقِّف المطالع ويمتعه، ويشكل للباحثين مرجعاً مه الشهادة ولا ... قدمه الاستشهاد.

